

19

دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

العدد التاسع عشر ـ السنة الرابعة ـ 1441هـ ـ ربيع 2020م

لوابس الهرمنيوطيقا
بين سطح اللغة وأغوارها

الملف

بحوث تأصيليّة

العالم الإسلامي والغرب

19



دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد التاسع عشر السنة الرابعة 1441هـ ربيع 2020م

﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾

سورة الكهف: الآية 78

19



دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد التاسع عشر السنة الرابعة_ 1441هـ ربيع 2020م

للتواصل

ـ هاتف: 00961-1-274465
ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq
ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى



الملف

المحتوى



ترحب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتّسم بالموضوعية وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:

ـ لا تقبل الأبحاث غير الموافقة للشروط الأكاديمية المعتمدة في البحث العلمي.

ـ يجب أن تكون الأبحاث أصيلة وغير منشورة في كتب أو مجلات أخرى.

ـ انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلة في نقد الفكر الغربي، فلا يُعتبر موافقاً لشروط المجلة وسياساتها كل بحث لا يتضمّن نقداً للأفكار المطروحة فيه في كل ما يمكن فيه النقد.

ـ ينبغي أن لا يزيد عدد كلمات البحث الواحد عن 5000 كلمة.

ـ تتولّى هيئة التحرير العلمي وهيئة التحكيم في المجلة دراسة المواد المقدّمة وتقويمها وتحكيمها.

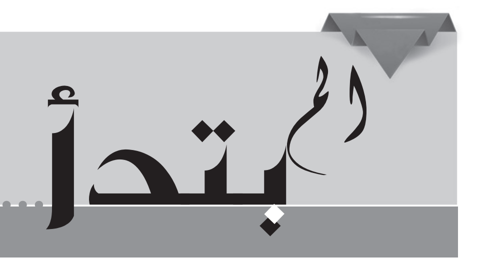
ـ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها، إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا تؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.

ـ تقدّم المجلة مكافأة مالية للكتّاب على أساس نظام المكافآت المعتمد لديها.

ـ يحقّ للمجلّة إعادة نشر ما ينشر فيها في كتاب أو دراسة مستقلة.

ـ المجلة غير ملزمة بنشر المواد التي ترد إليها ولا بإعادتها، سواء أنشرت أم لم تنشر.

ـ ترتيب الموضوعات داخل المجلّة يخضع لاعتبارات فنيّة ومنهجيّة فقط.



نقد هرمنيوطيقا العقل الأدنى

■ محمود حيدر

لا شيء في عالم المفاهيم إلّا وله حجَّةٌ وغاية. والذين يساجلون في تبرئةِ المفهوم من التحيُّز، ربمّا يغفلون بدرايةٍ أو من دون درايةٍ، عن النتائج المترتِّبة على آليات استخدامه. ففي حقل الاستخدام يَبينُ على نحوٍ لا يقبل الرَّيْب، ما إذا كان هذا المفهوم أو ذاك محايداً، أو أنّه مجرّدُ ذريعةٍ لإضفاء المشروعيّة على هويّة المتحيِّز ونظامه القيمَي. حال الهرمنيوطيقا كطريقة للفهم لا ينأى من هذه الفَرَضيّة، فإنّها كَسِواها من مفاهيمَ بَدَت حرّةً في علياءِ تجرُّدها، إلاّ أنّها لمّا دخلت مجال الاختبار تمَّ إخضاعها لمعايير المستخْدِمِ وتأويلاته.

في الحقل المعرفي الغربي، جرى التعاملُ مع الهرمنيوطيقا مجرى هذه الحكاية. فهي فضلاً عن أنّها كمفهوم محلُّ تأويل، فإنّها لم تتحرَّر من سجايا العقل الذي أنتجها، وظلَّ حاكمًا عليها منذ تأسيساته اليونانيّة الأولى حتّى أزمنة الحداثة. لقد أورثها هذا الصّنف من العقل صِبغتَه الأصليّة، وألزَمَها طرائقه في فهم الوجود وإدراك الموجودات. ولِمّا كانت الهرمنيوطيقا فعاليّة تأويليّة تستمدّ تفسير كلّ شيءٍ من العقل الذي صنّعها، فمن البديهي أن يجيء عملُها على شاكلته. ربمّا لهذا يستوي القول: إنّ معثرة الهرمنيوطيقا الحديثة تكمن في أنّها سليلة المعثرة الكبرى التي عصفت بالتأويل اليوناني للوجود.

❋ ❋ ❋

دارت الهرمنيوطيقا الحديثة مدار العقل المقيَّد حتّى وهي تتطلّع نحو اللاَّ مرئي، أو تبحثُ عن سرِّ «الشيءِ في ذاته». لهذا استعصى عليها النّفاذ إلى «أفق تأويلي ما بَعديٍّ» ينفسحُ فيه نشاط الفكر، ويكتشفُ العقلُ قدرته على مجاوزة ذاته المسكونة بعالم الممكنات. داخل المدار الهرمنيوطيقي للحداثة سينمو

ضربٌ من التشاؤم من إمكان الفوز بمعرفة ما هو محتجبٌ وراء عالم الحواس. والسبب كامنٌ في «الخلط المنهجي» الذي اقترفه الحداثيون لمّا قاربوا الدين بأبعاده الغيبيّة من خلال المنطق الأرسطي، والمنهج العقلاني الصارم للفلسفة.. وعليه سيكون من أمرِ هذا الخلط أن تشيعَ سياقات وخطوطٌ تأويليّةٌ غَلَبَ عليها الغموض والاضطراب وسوء الفهم.

* * *

المفارقة أنّ الممارسة الهرمنيوطيقيّة ذات النزعة التشاؤميّة ستتمدّد إلى القلعة التي ابتنى عليها العقل الغربي أمجاد حداثته وأنوارها. ومع أنّ مؤوِّلة عصر النهضة بذلوا من الجهود ما صيرَّ الهرمنيوطيقا علمًا مستحدثًا، إلّا أنّهم لم يجاوزوا الأرض الأولى لأسلافهم. كلُّ ما استحدثوه أنْ حوَّلوا الهرمنيوطيقا الشفاهيّة التي مارسها حكماء الإغريق إلى تنظير مدوَّن في خزائن الكتب. ربمّا لهذا الداعي سيزعم الوَرَثة والمحدثون من فلاسفة التنوير أنّ أجدادهم لم يكونوا من الهرمنيوطيقا على شيء؛ لأنّهم أهل شفاهة لا أهل نصٍّ يستدلّ عليه بالوثائق. وعلى رغم هذا الزعم جاءت النتيجة لتقول: إنّ القول الفلسفيّ المستأنف للحداثة لم يقدر على القطع مع ماضيه، ولو كان دأبُه المستدام الانقلاب عليه، أو الجحود بإنجازاته. من أجل ذلك لم يكن التاريخ الغربي ـ كما يلاحظ أهله ـ مسيرةً مظفرةً نحو النور والسعادة. فلقد تخلّل ذلك التاريخ انحدار عميق نحو هواجس العقل الأدنى ومشاغله منذ ما قبل سقراط إلى زماننا الحاضر. والحاصل، أنّه كلّما ازدادت محاولة الإنسان فهم دنياه، واستغرق في تأويل إنجازاته التقنيّة، ازداد نسيانه كل ما هو جوهريّ.

النّظّار الذين قالوا بهذا، لا يحصرون أحكامهم بتاريخ الحداثة، بل يُرجعونها إلى مؤثّرات الإغريق، حيث وُلِدتَ الإرهاصاتُ الأولى للهرمنيوطيقا الدنيويّة. كان أفلاطون على علوِّ مُثُله، العلامةَ الأولى الدالّةَ على ذلك. فقد وضع موجودات العالم ضمن معايير عقليّة شديدة الإتقان؛ من أجَلِ أن يحكم من خلالها على صدق القضايا أو بطلانها. ثمّ جاءت الفلسفة الحديثة والعلم النظري لكي يعزِّزا هذا المَيْل، لتصبح العقلانيّة العلميّة حَكَمًا لا ينازعُه منازعٌ في فهم الوجود وحقائقه المستترة. من بعد ذلك ستأخذ الثورة التقنيّة صورتها الجليَّة، لِتَفْتتِحَ أفقًا هرمنيوطيقيًّا تعذَّر معه النّظر إلى الإنسان والكون بوصفهما كينونة موصولة بحقيقة التكوين. وهكذا صار لزامًا على كلّ من يبتغي الصواب، أن يضع كلَّ شيءٍ تحت سيطرة العقل الحسَّاب وعقلانيَّته الانتفاعيّة.

من هذا النحو ستحذو الهرمنيوطيقا الحديثة حَذْوَ السّلفِ في إجراءات القطيعة بين الله والعالم، ثمّ أنزلت عليها من تأويلاتها المستجدّة جرعات زائدة اهتزَّت معها مفاهيمُ التنوير من أساسها. غدت الآلة محورًا للكون بدلاً من محوريّة الإنسان ومكانته المتعالية. وحين استطاب لها سحر التأويل استبدَّت التقنيّةُ بأمرِها، وراحت تلقي بأثقالها على الإنسان الحديث، لتطيح بمجمل قِيَمِه ومعارفه ورؤاه حيال نفسه

وحيال الكون. وسنرى كيف آلت الأفهام بدءًا من تأويلات ديكارت وكانط فضلاً عن فلاسفة العلم إلى كهف المقولات الأرسطيّة، ولمّاً تفارقها قط.

في حقبة الحداثة الفائضة التي نشهد وقائعها اليوم، سنجد كيف تهافَتَ التأويلُ العقلانيُّ لتصيرَ معه صورة الإنسان الحديث أقربَ إلى وجهٍ مشوَّهٍ وسط لوحةٍ سيرياليّةٍ تعكس السّخط على الذات وعلى العالم معًا. ففي عصر التقنيّة الجائرة ستتخذ المجتمعات المعاصرة سبيلها إلى انزلاقات باتت معها أدنى إلى أوعية متّصلة عصيَّة على فهمِ راهنِها والمقبلِ من أيّامها. بدا واقعُ الحالِ كما لو تُركَت تلك المجتمعات بلا راعٍ وسط ضباب كثيف من الحاجات والغرائز الدفينة. وليس مستغربًا أن يظهر من نقَّاد الغرب من يرى إلى التّقدّم التّقني على أنَّه مجرّد طلاء خادع لحضارة أرهقها التشاؤم وانعدام اليقين.

أكثر ما تُستظهرُ فيه اختبارات الهرمنيوطيقا الحديثة حين تستفهم عن الظاهر والمحتجب في الوجود. ولئن كان لنا أن نبيِّن هذه المسألة فسنكون بإزاء مشهديّتين تأويليّتين لكلّ منهما سؤالها الخاص: الأولى، تسأل عن عالم الأشياء والماهيّات والممكنات وتنحصر مهمّتها بالهندسة المنطقيّة التي وضعها أرسطو لنشاط الفكر البشري. والثانية، تمضي بالسؤال إلى عالم غيبيٍّ فوق زماني، مع ما يحويه من عناصر متداخلة لا تتوقّف مفاعيلها على الاستفهام عن الشيء وشيئيّته، ولا على الإنسان بما هو كائن متفرِّد يجهر بالسؤال، ولا كذلك عن سرّ الوجود المطلق.. وإنما أيضًا وأساسًا عن السؤال نفسه بما هو سؤال مؤسِّس تنطوي فيه كلّ أسئلة الوجود. ومتى عرفنا أنّ الهرمنيوطيقا التي تؤسس أفهامها على كلمات الوحي هي حركة حاوية للزمن، وتستطيع أن تنقل سؤال الوجود من حال التبدّد والزوال إلى مقام الرسوخ والديمومة، عرفنا تلقاء ذلك أن التأويل المقيَّد بالماهيات الفانية لا تكاد معارفه وأفهامه تظهر، حتى تضمحلّ وتفنى، ثمّ لتكون النتيجة تبدُّد السؤال وتبدُّد جوابه في الآن عينه.

* * *

الاستفهام الهرمنيوطيقيّ كما يظهر لنا في الميراث التفسيري الإسلامي للقرآن الكريم هو نقيض الهرمنيوطيقا المتشائمة التي أخذت بناصية العقل لتسُدَّ عليه آفاق التعرّف على الحقيقة الكامنة وراء الظواهر. فالهرمنيوطيقا المؤيدة بالوحي، لا تقبل التبدُّد؛ لأنّها محفوظة على الدوام بما يفيض عليها الكلام الإلهي من علم. أما سؤالها الموصول بعروة وثقى بالمبدأ الإلهي فإنّه سؤال حاوٍ جميع الأسئلة المستفهمة عمّا يستغلقُ من خفايا الكون والإنسان. ذلك يعني أن السؤال في مقام الهرمنيوطيقا الوحيانية متضمَّنٌ في مظاهر الوجود وكوامنه فلا يفصل بينهما فاصلٌ أبدًا. أما الهرمنيوطيقا الدنيوية التي ألزمت تفكير الإنسان بحدود الماهيات الفانية، وحالت دون تَفَكُّرِه بما وراء عالم الحس. إلى ما انتهت إليه عَدَميات الحداثة، عندما أعرضت عن فهم الوجود بما عالم مخلوق ومحفوظ بالعناية الإلهية وتدبيراتها.

الملف

اعتبار نقد الفكر الغربي أصل حاكم على جميع بحوث الملف ولا يُعتبر موافقاً لشروط المجلة وسياساتها كل بحث لا يتضمّن نقداً للأفكار المطروحة فيه في كل ما يمكن فيه النقد.

ونقصد بالنقد أن يعتمد الباحث منهجاً معيّناً في بحثه يُجري على أساسه قراءة تحليلية نقدية للموضوع قيد البحث من خلال المناقشة التحليلية بعين ناقدة تبيّن العيوب والمعاثر المعرفية ومواضع الخلل والتهافت المضموني والبحثي والمنهجي في ما يتعلّق بموضوع البحث.

مفهوم الهرمنيوطيقا

ماهيّته، آلياته، ومذاهبه الفلسفية

صفدر إلهي راد[*]

أخذ مفهوم الهرمنيوطيقا مساحة وازنة من الدراسات والبحوث في تعريف ماهيته اللفظية والاصطلاحية واستعمالاته، ومع أن هذا المفهوم نال نصيبه الأوفى في المدوّنات المعجمية قديماً وحديثاً، إلا أنه لا يزال حاضراً بقوة في كل نصٍّ يتاخم العلوم والمعارف الإنسانية ولا سيما النصوص الدينية.

والمفارقة أن المفهوم نفسه صار موضوعاً للتأويل بسبب النتائج المترتبة على الموضوعات التي يجري تطبيقها عليها.

في هذه الدراسة إعادة تأصيل للمفهوم والمصطلح تبعاً للمعالجات البحثية التي تناولته في الحضارات الإنسانية المختلفة.

المحرر

الهرمنيوطيقا علمٌ مرتبطٌ بعددٍ من العلوم الأخرى، ويتميّز بأنّه أساسٌ لسائر العلوم. فأيُّ تغيّرٍ فكريٍّ يحصل في هذا العلم، فإنّه سوف يؤدّي إلى تغيّراتٍ وتحوّلاتٍ في المجالات الفكريّة الأخرى، ولا سيّما في العلوم الإنسانيّة التي تحتاج إلى نظامٍ معرفيٍّ متناسقٍ يشتمل على مِلاكٍ محدَّدٍ في الفهم والتفسير. وتحتاج العلوم الإنسانية إلى نظرياتٍ متناسقةٍ ومنظِّمةٍ للفهم والتأويل والتفسير، بسبب علاقة هذه العلوم بالنصوص المرجعية (كالنصوص الدينيّة)، وعلاقتها بالقضايا والنصوص المرتبطة بهذه العلوم نفسها.

---

*ـ باحث في الفلسفة والإلهيات ـ إيران.

ـ تعريب: حسنين الجمال.

وتؤدّي النظريات المختلفة في الهرمنيوطيقا إلى تغيّر مفهومها أيضاً. فكلُّ عالمٍ ومفكّرٍ خاض هذا العالم، تراه يُعرّف الهرمنيوطيقا على أساس اتجاهه فيها؛ وبعبارةٍ أخرى: اتخاذ مناهجَ واتجاهاتٍ مختلفةٍ في الهرمنيوطيقا يؤدّي إلى اختلافٍ في ماهيّتها وموضوعها وغرضها. وصحيحٌ أنّ هذا الأمر يساهم في فهم الاتجاهات المختلفة، إلا أنّه يوجب نحوَ اضطرابٍ في فهم أصل معنى الهرمنيوطيقا وعلى هذا الأساس، يرجع عدم إمكان تعريفٍ واحدٍ ومتناسقٍ الهرمنيوطيقا إلى التغيّر الأساسي في موضوعها وغرضها والذي يعكس اختلاف الاتجاهات والمناهج فيها.

وبناءً عليه، لا بد لنا أن نشير إلى التعريفات المهمّة والمرتبطة بالاتجاهات المختلفة؛ لأجل أن نصل إلى تعريفٍ للهرمنيوطيقا. وبما أنّ هذه التعريفاتِ كلّها متمحورةٌ حول لفظ الهرمنيوطيقا، فإنّه لا بد من البدء بتحليل هذا اللفظ.

معنى الهرمنيوطيقا:

يرجع أصل لفظ (Hermeneutics)[1] إلى الفعل اليوناني (hermeneuein) الذي يُترجم بالتأويل والتفسير. كما أن اسم (hermeneia) يعني التأويل أو التفسير[2]. لذا، نجد أنّ علم الهرمنيوطيقا مرتبطٌ مباشرةً بمباحث التفسير والتأويل. وسوف ترى أنّ كل التعاريف التي سنبيّنها في هذا الدرس، لها نوعُ ارتباطٍ بالتفسير والتأويل.

ولقد استخدمت النصوص القديمة المختلفة لفظتَيْ (hermeneuein) و(hermeneia). فعلى سبيل المثال، اهتمّ أرسطو بموضوع التأويل وصنّف رسالةً كبيرةً في كتابه أرغنون[3] حملت اسم «پرى أرمينياس»[4] (عن التأويل)[5]. كما نجد لهذه الكلمة حضوراً في مواردَ مختلفةٍ في كتب أفلاطون[6]. وعلى هذا الأساس، يكون استعمال هذه اللفظة في النصوص القديمة ناظراً أيضاً إلى مقولة التفسير والتأويل.

---

[1]- اختلفوا في إضافة حرف s في أواخر كلمة **Hermeneutics**. فذكر بعضهم أنّ هذا الحرف لا يُحدث أيَّ تغيير على هذه اللفظة؛ بينما ذهب بعضٌ آخرُ إلى أنّه يلزم إضافته إن أردنا بلفظ الهرمنيوطيقا علماً خاصّاً ومجموعةَ مسائلَ نظرية وفكرية (انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص -2 3). ومرادنا هنا من استعمال هذا المصطلح مع حرف s هو الإشارة إلى الهيرمينوطيقا كعلم خاصٍّ ومستقلٍّ.

[2]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 19.

[3]- بحث أرسطو في هذه الرسالة عن منطق الجمل، أي قوانين كلام الإنسان.

[4]- Peri Hermeneias.

[5]- See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 1.

[6]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 19.

وتوجد علاقةٌ واضحةٌ بين لفظ هرمنيوطيقا ولفظ هرمس (Hermes). فهرمس إلهٌ عند اليونانيين، يُعنى بنقل الرسالة من الآلهة إلى الناس[1]. وبناءً على هذا الوجه من التسمية، فإنّ حقيقة هرمس تنطوي على نقل الرسالة. والهرمنيوطيقا من هذه الجهة مرتبطةٌ بهرمس، إذ هي علمٌ آليٌّ لتحليل وبيان طرق انتقال المعاني والمقاصد. وكما أنّ الدور الأساس لهرمس هو نقل الرسالة إلى الإنسان، فإنّ الهدف الأساس من علم الهرمنيوطيقا هو بيان كيفية انتقال الرسائل إلى البشر وبيان اعتبارها.

ويرى البعض أنّ ثمّة ارتباطاً جذريّاً بين هرمس والهرمنيوطيقا؛ بسبب العناصر الثلاثة المهمّة في عملية التفسير، وهي: العنصر الأوّل: العلامة أو الرسالة أو النص الذي يجب تفسيره؛ العنصر الثاني: الواسطة أو المفسِّر الذي يوصل الرسالة؛ والعنصر الثالث: انتقال الرسالة إلى المخاطَبين. وكان هرمس يقوم بالعنصر الثاني، وهو دور الواسطة والمفسِّر[2]. ويشير اللفظ اليوناني هرمايوس (hermeios) إلى الكاهن المتنبّئ في معبد دلفي، كما أنّه ناظرٌ أيضاً إلى هرمس، الإله الرسول[3].

وانطلاقاً من هذه المعاني، نُسبت إلى هرمس وظيفة تبديل المفاهيم التي هي وراء فهم البشر إلى مفاهيمَ قابلة للفهم والإدراك. وهكذا، تشتمل الأشكال المختلفة لهذه الكلمة على تبديل الأمور غير المفهومة إلى مفهومة؛ كما أنّ اليونانيين ينسبون إلى هرمس وضع اللغة والخط كأداتين مهمّتين لأجل إدراك المعنى وانتقاله إلى الآخرين. ومارتن هايدغر[4] ـ وهو الفيلسوف الذي يرى الفلسفة تأويلاً ـ يصرّح بأنّ الفلسفة هي بمنزلة علم الهرمنيوطيقا وهي مرتبطةٌ بهرمس أيضًا. وعلى هذا الأساس، فإنّ مصطلح «علم الهرمنيوطيقا » ـ الذي يرجع إلى اليونان ـ يتضمّن معنى «التبديل إلى الفهم»[5].

تحليل مفهوم الهرمنيوطيقا:

من خلال الالتفات إلى ما تقدّم في أوائل هذا الدرس، يتّضح أنّ بيان تعريفٍ جامعٍ ودقيقٍ للهرمنيوطيقا أمرٌ صعبٌ وغيرُ ناظرٍ للواقع. ونشير مرة أخرى إلى أنّ التعاريف في هذا المجال قد تنوّعت بسبب اختلاف الاتجاهاتً فيه على مرّ تاريخ هذا العلم. وكلّ من سعى لذكر تعريفٍ ما، فقد كان يعرّف بناء على الاتجاه الذي يذهب إليه.

وسوف نبيّن معنى الهرمنيوطيقا ملاحظين في ذلك التعاريف المختلفة التي ذكروها وغير

---

[1]- See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 1.

[2]- See: Van A. Harvey, "Hermeneutics", in: Encyclopedia of religion, edited by Mircea Eliade, v. 6, p. 279.

[3]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 20.

[4]- Martin Heidegger.

[5]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 20.

غافلين عنها. وعلى هذا الأساس، سوف نشير باختصارٍ إلى أهم معاني الهرمنيوطيقا التي ذكرتها تلك الاتجاهات المختلفة[1].

1. نظرية تفسير الكتاب المقدّس:

يمكن عدّ هذا التعريف من أقدم تعاريف الهرمنيوطيقا وأكثرها شيوعاً؛ لأنّ بداية الاستعمال الجدّي لعلم الهرمنيوطيقا كانت في عصر احتاجوا فيه إلى تدوين كتبٍ مبيِّنة لقواعد التفسير الصحيح للكتاب المقدّس. وهذا ما يدلّ عليه أيضًا عنوان كتاب دان هاور «الهرمنيوطيقا المقدّسة أو منهج تأويل النصوص المقدّسة» (1654م)[2].

وعلى أساس هذا التعريف الذي كان متزامناً مع تشكّل علم الهرمنيوطيقا، يحتاج جميع الناس في فهم الفقرات المبهمة من النصوص المقدّسة إلى قواعدَ ناظرةٍ إلى شروط الفهم الصحيح وممهِّدة له. طبعاً، كان هذا التعريف في البداية محدوداً بالكتاب المقدّس، لكنّه توسّع على مرّ التاريخ ليشمل النصوص غير المقدّسة أيضاً.

والسرّ في تعميم لفظ الهرمنيوطيقا في اللغة الإنكليزية إلى النصوص غير المقدّسة هو أنّها -كالنصوص المقدّسة- مبهمةٌ وتحتاج في فهم معانيها إلى نظريةِ تفسيرٍ أيضاً[3].

وقد ظهر هذا التعريف في أحضان الهرمنيوطيقا الكلاسيكية[4]. ويرى جان مارتن كلادينيوس[5] (1710 - 1759م) ـ وهو من أبرز الباحثين في علم الهرمنيوطيقا في ذالك العصر ـ أنّ الهرمنيوطيقا هي فن التفسير[6]. ويعتقد أنّه يصعب أن نفهم العبارات المقولة والمكتوبة بشكلٍ كاملٍ؛ بسبب وجود إبهاماتٍ فيها. الهرمنيوطيقا هي فن الوصول إلى الفهم الكامل والتام لهذه العبارات. ويمكن إزالة هذه الإبهامات اعتماداً على القواعد المحرّرة في هذا العلم[7].

ويرى كلادينيوس أيضاً أنّه يمكن من خلال التأويل أن نصل إلى المعنى القطعي والنهائي الذي يريده المؤلّف، ويهدف التأويل إلى الكشف عن هذا المعنى المراد[8].

---

[1]- وقد ظهرت هذه التعاريف الاصطلاحية خلال مراحل تاريخية خاصة. وهذا ما سوف نبيّنه في الدرس الثاني إن شاء الله.

[2]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 42.

[3]- انظر: المصدر نفسه، ص: 43.

[4]- الهيرمينوطيقا الكلاسيكية هي في الواقع أقدم شكلٍ لعلم الهرمنيوطيقا، وتعتمد منهجاً معرفياً لأجل الوصول إلى أهم أهدافها الذي هو بيان القواعد الصحيحة لتفسير النصوص المقدسة.

[5]- Martin Cladenuis.

[6]- Art of interpretation.

[7]- See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 5.

[8]- انظر: بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن، ج 2، ص: 523.

وعلى ضوء هذا التعريف الأول، يمكن أن نقول بأنّ علم الهرمنيوطيقا هو بمنزلة علمَي التفسير وأصول الفقه السائدَين في أواسط العلماء المسلمين. ومن أهم أهداف هذين العلمين الإسلاميين هو تحليل وبيان قواعد الوصول إلى الفهم الصحيح للنصوص الدينية (الآيات والروايات). ويتجلّى هذا الأمر بوضوحٍ في مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه السائد بين الأصوليين المسلمين، حيث يبحثون فيها عن القواعد التي نحتاج إليها للكشف عن مراد المتكلّم.

2. نظرية الفهم:

يرى شلايرماخر[1] أنّ الهرمنيوطيقا هي فنّ الفهم؛ أي الفن الذي لا يمكن الوصول إلى الفهم إلا من خلاله. وانطلاقاً من أن تفسير الفهم معرَّضٌ دائما لخطر الابتلاء بسوء الفهم، عدّ شلايرماخر الهرمنيوطيقا مجموعةَ قواعدَ منهجيةٍ تُستخدم لرفع هذا الخطر[2].

وقد بدّل هذا الفهمُ الهرمنيوطيقا من مجموعةِ قواعدَ إلى علمٍ منظَّم ومتناسقٍ. وبعبارةٍ أخرى: الهدف الأساس من هذا الفهم للهرمنيوطيقا هو بيان شروط الفهم في كلِّ محاورة، بحيث يمكن عدّ أصولها أساساً لأيِّ نوعٍ من الفهم والتأويل. والجديد في هذه النظرة إلى الهرمنيوطيقا، أنّه عُرِّف هذا العلم لأوّل مرةٍ بأنّه الباحث عن نفس الفهم[3]. وعلى هذا الأساس، كان شلايرماخر في صدد بيان أن الهرمنيوطيقا نوعٌ من الفنون ـ أي هي شرحٌ منهجيٌّ للقواعد الحاكمة على النصوص ـ يُعنى ببيان كيفية التأويل بحيث لا نقع في التفسير بالرأي[4].

3. المنهج العام للعلوم الإنسانية:

يرى فيلهلم دلتاي[5] أنّ الهرمنيوطيقا منهجٌ عامٌّ وعلمٌ أساسٌ تُبنى عليه كل العلوم الإنسانية[6]. لذا، سعى أن ينظّم علم الهرمنيوطيقا كمنهجٍ جامعٍ للفهم والتأويل في هذه العلوم.

وكان يريد أن ينقل نهضة كانط في العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية، لكن بمنهجٍ يتناسب معها. فكما أنّ كانط استفاد من نقد العقل المحض لفهم العلوم الطبيعية وبيانها، فإنّ دلتاي رأى أنّه

---

[1]- Friedrich D. E. Schleiermacher.

[2]- انظر: أحمد واعظى، درآمدى بر هرمنوتيك، ص: 27.

[3]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 49 - 50.

[4]- انظر: جان غروندن، درآمدى به علم هرمنوتيك فلسفى، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 38.

[5]- Wilhelm Dilthey.

[6]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 50.

يجب أن نبدأ من «نقد العقل التاريخي»[1] في العلوم الإنسانيّة. ويعتقد دلتاي أنّ الهرمنيوطيقا هي أفضل منهجٍ يمهّد للفهم الصحيح في العلوم الإنسانيّة[2].

ويؤكّد دلتاي على أنّ حصول الاطمئنان في العلوم الطبيعية مرهونٌ للمنهج الصحيح الحاكم فيها. ومن جهةٍ أخرى، خلص إلى أنّ الفراغ الأساس في العلوم الإنسانية هو عدم الاستفادة من منهجٍ جامعٍ. لذا، صبّ كل جهده لتقعيد علم الهرمنيوطيقا الذي يمهِّد المباني المنهجية للعلوم الإنسانية.

4. النظرية الوجودية للفهم:

التعاريف الثلاثة السابقة متقاربةٌ جداً، وتدور حول تهيئة الأرضية لتحقّق الفهم الصحيح لمراد المتكلّم أو ـ الكاتب، والحذر من الوقوع في سوء فهمه. وفي الحقيقة، لا نشاهد بين هذه التعاريف اختلافاً أساسيّاً ولا غيرَ أساسيٍّ.

وهذا ما أكّد عليه جان غروندن في كتابه مدخلٌ إلى علم الهرمنيوطيقا الفلسفية (درآمدى به علم هرمنوتيك فلسفى). وهو يعتقد أنّه منذ ظهور الهرمنيوطيقا في القرن السابع عشر وإلى أواخر القرن التاسع عشر، كان المقصود من هذا العلم هو فنّ التأويل، أي تنظيم القواعد الحاكمة على التأويل. ويرى أنّ الهرمنيوطيقا في هذه القرون الثلاثة كانت علماً معياريّاً يعتمد على منهجٍ معرفيٍّ لأجل عدم الوقوع في سوء الفهم والتفسير بالرأي. ومن هنا، تجد أنّهم في عصر النهضة قد استفادوا من الهرمنيوطيقا كـ «علمٍ مساعدٍ»، فدوّنوا الهرمنيوطيقا الكلامية والفلسفية والحقوقية، لأجل تأويل النصوص وتفسيرها[3].

وقد أدّت نشأة الهرمنيوطيقا الفلسفية إلى تحوّلٍ مهمٍّ في الاتجاهات الهرمنيوطيقا، وإلى تغيّرٍ جوهريٍّ لمفهوم الهرمنيوطيقا. فلم تكن الهرمنيوطيقا الفلسفية تبحث عن قواعد التأويل، ولا تريد بيان منهجٍ لكل العلوم الإنسانيّة؛ بل كانت بصدد تحليل ماهية الفهم نفسه، وتعدّه الهدف المحوري للهرمنيوطيقا.

وانطلاقاً من أنّ الفهم والتأويل جهات أساسية في وجود الإنسان، يرى هايدغر أنّ الهرمنيوطيقا

---

[1]- سوف يوافيك مراده من نقد العقل التاريخي في الدروس القادمة إن شاء الله.

[2]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 50.

[3]- انظر: جان غروندن، درآمدى به علم هرمنوتيك فلسفى، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 13.

تحليلٌ لظاهر الفهم الموجودة عند الإنسان، وبحسب عبارته: الهرمنيوطيقا هي «دازاين»[1]. وقد تابع غادامير رسالة هايدغر، ورأى أنّ الهرمنيوطيقا نوعٌ من النظرية الوجودية للفهم، بناءً على اعتباره وجود الفهم لغةً من اللغات[2]. ويعتقد هايدغر في مجال السؤال عن الوجود، أنّ أول وظيفةٍ هي تحليل الوجود الإنساني أو الدازاين. طبعًا، يعدّ هذا التحليل للوهلة الأولى تحليلاً تمهيديّاً يفسح المجال أمام تحليل الوجود نفسه[3]. ومن الواضح من تعاريف هايدغر وغادامير أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية أدّت إلى تحوّلٍ عميقٍ في أصل النظرة إلى الهرمنيوطيقا والمراد منها. ففي هذه النظرة الجديدة، لا يمكن أن نقول بأنّ الهرمنيوطيقا أداةٌ وقواعدُ لأجل الوصول إلى المراد الجدّي للمؤلّف أو المتكلّم، بل صار محور هذا العلم هو تحليل وجود الفهم نفسه؛ وبعبارةٍ أخرى: صارت الهرمنيوطيقا تبحث عن شروئط تحقّق الفهم وخصائصها الوجودية.

فقد سحب هايدغر الهرمنيوطيقا من مجال المعرفة والمنهجية إلى مجال الوجود، وسعى إلى أن يؤسّس الهرمنيوطيقا على النظرية الوجودية. لكنّه لم يستطع أن يرجع إلى المباحث المعرفية وأن يجيب عن الأسئلة المرتبطة بها. أما غادامير، فقد سعى أن يُرجع الهرمنيوطيقا إلى الساحة المعرفية، وأن يحلّ مشكلة الهرمنيوطيقا [4]. ومن خلال التفاته إلى دخالة اللغة في الفهم، حاول أن يذكر تحليلاً لماهية المعرفة يكون صالحاً في كل المجالات المعرفية.

ويقول هايدغر عن مراده من الهرمنيوطيقا: «ليست الهرمنيوطيقا مرتبطةً بفن التأويل، كما أنّها ليست نفس التأويل، بل هي سعيٌ لأجل فهم «ما هو التأويل؟»»[5].

5. نظام التأويل:

بعد عصر الهرمنيوطيقا الفلسفية، ذهب بول ريكور[6] إلى أنّ الهرمنيوطيقا شبيهةٌ بنظام تأويلٍ وتفسير. فعرّفها على النحو التالي: «هي نظريةٌ للقواعد الحاكمة على التفسير؛ أو بعبارةٍ أخرى: هي تأويلٌ لنصٍّ خاصٍّ أو لمجموعةٍ من العلامات التي تُعتبَر بمثابة النص»[7].

---

[1]- Dasein، وهي كلمة ألمانية مركبة من "da" بمعنى "هناك"، و"sein" بمعنى "الوجود"، فصبح معنى هذه الكلمة "الوجود هناك".

[2]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 51 - 52.

[3]- انظر: مارتين هايدغر، هستى و زمان، ترجمة: سياوش جمادى، ص 96.

[4]- انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 570؛ مهدوى تهرانى، مبانى كلامى اجتهاد در برداشت از قرآن كريم، ص: 201.

[5]- بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 562.

[6]- Paul Ricoeur.

[7]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 52.

وهذا هو مراد ريكور عندما يقول: «الهرمنيوطيقا هي نظريةُ عمل الفهم عندما يتعامل مع تأويل النصوص»[1]. ويعتقد بول ريكون أنّ الهرمنيوطيقا عمليةٌ لفكّ الرموز، بحيث تنطلق من المعنى الظاهر للوصول إلى المعنى الباطن والمكنون[2]. ولا يحصر موضوع التأويل بالنصوص الاصطلاحية، بل يرى أنّ نظامه التأويلي يشمل الرموز الموجودة في الرؤيا وفي الأساطير ورموز المجتمع واللغة[3].

لمحة تاريخية عن الهرمنيوطيقا

بعد أن بيّنا مفهوم الهرمنيوطيقا بحسب النظريات المختلفة، نشير في ما يلي إلى السير التاريخي لتطوّر هذا العلم على مرّ القرون. فعلى الرغم من وضوح هذا التطوّر وتأثيراته العملية في هذا العصر، إلا أنه يجب ألّا نغفل عن تاريخ هذا العلم.

تُعدّ الهرمنيوطيقا الفلسفية المعاصرة محرّكاً أساساً في هذا المجال، لكن لا بد من الالتفات أيضا إلى الهيرمينوطيقا الكلاسيكية والمعاصرة، لأنّه: أولاً: لا ينحصر علم الهرمنيوطيقا بحسب المصطلح الغربي بالاتجاه الفلسفي المعاصر، بل يشمل سائر الاتجاهات الهرمنيوطيقية أيضاً، وثانياً: يوجد الآن أتباعٌ للاتجاهات الهرمنيوطيقية غير الفلسفية، وهم ينتقدون الاتجاهات الهرمنيوطيقية الفلسفيّة والوجودية، بل حتى أنّه في أواخر القرن العشرين نرى البعض لا يتبنّى الهرمنيوطيقا الفلسفية، وثالثاً: ليست الهرمنيوطيقا الفلسفيّة غيرَ مرتبطةٍ بالاتجاهات السابقة، بل وُجدت بسبب بعض الاتجاهات الحديثة كأفكار دلتاي.

ويُعاني تاريخ الهرمنيوطيقا من مشكلاتٍ ونقائصَ. فلأجل ذلك، لا يمكننا الوصول إلى تاريخٍ واضحٍ وجامعٍ وكاملٍ لهذا العلم. وهذا النقص معلولٌ لعدة عوامل، نشير إليها قبل أن نشرع في بيانِ اللمحة التاريخية عن الهرمنيوطيقا. وتجدر الإشارة إلى أنّنا نكتفي ببيانٍ إجماليٍّ لسير التحوّلات الهرمنيوطيقية؛ لأن تاريخها كبيرٌ...

مشكلات النظرة التاريخية إلى الهرمنيوطيقا بحسب المصطلح الغربي:

يصعب تحديد تاريخٍ معينٍ للهرمنيوطيقا بحسب المصطلح الغربي، بل يمكن القول بعدم

---

[1]- بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 570.

[2]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 53.

[3]- انظر: المصدر نفسه.

إمكانه. وكلُّ من بادر إلى تحديد تاريخٍ لهذا العلم، فإنّك ترى في كلامه الكثير من الاضطراب. فهل يمكن أن نتّهم مؤرّخي الهرمنيوطيقا بالضعف والتقصير في نظرتهم التاريخية إلى الهرمنيوطيقا بحسب المصطلح الغربي؟ هل واقعاً لا يستطيع الباحثون في الهرمنيوطيقا الوصول إلى تاريخها؟ كيف يمكننا أن نتجاوز هذا الفراغ المهم جدّاً في مجال علم الهرمنيوطيقا؟

يبدو لنا أنّ عدم وجود لمحةٍ تاريخيةٍ متناسبةٍ مع الهرمنيوطيقا الغربية، ليس معلولاً بالضرورة لضعف الكتّاب في المجال التاريخي، ولا لغفلتهم عن تاريخ الهرمنيوطيقا، بل ثمة عاملان رئيسان دخيلان في هذه المشكلة، هما:

1. اتّساع رقعة أبحاث الهرمنيوطيقا:

يصعب العثور على نقطةٍ محدّدةٍ لبداية تكوّن هذا العلم كما يصعب بيان تاريخٍ منظّمٍ له؛ بسبب اتّساع رقعة الأبحاث الهرمنيوطيقية وشمولها للكثير من الشؤون الإنسانية. وحيث إن علم الهرمنيوطيقا أساسٌ لعلومٍ إنسانيةٍ متعدّدةٍ[1]، مثل: الفن واللغة والحقوق والسياسة والكلام و...، فقد أدّى ذلك إلى أن يُلتفت في تاريخ الهرمنيوطيقا إلى كل هذه المجالات الفكرية. فعلى سبيل المثال، إن كانت الهرمنيوطيقا أساساً لعلوم اللغة، فإنّه لا يمكننا أن نغفل في سير تطوّر علم الهرمنيوطيقا عن هذه العلوم اللغوية. وهذا التوسّع في مجال استخدام الهرمنيوطيقا، قد أدّى إلى عدم الثبات في النظرة التاريخية إليها أو عدم تنظيمها. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا الوصول إلى تاريخ جامع في هذا المجال.

2. عدم تقسيم أنواع النظرة التاريخية إلى الهرمنيوطيقا:

من الأمور المهمّة التي لا بد من الالتفات إليها هو وجود أنواعٍ مختلفةٍ في بيان تاريخ الهرمنيوطيقا؛ إذ يوجد ثلاث جهاتٍ يمكن من خلالها النظر إلى تاريخها:

1. تاريخ الأبحاث الهرمنيوطيقية.
2. تاريخ استخدام كلمة الهرمنيوطيقا.
3. تاريخ علم الهرمنيوطيقا من حيث كونه علماً منظّماً وممنهجاً.

---

[1]- طبعاً، هذا الاتّساع معقولٌ؛ لأن وجود الإنسان له دورٌ أساسٌ في كل العلوم الإنسانية. وحيثما يتدخّل الإنسان، فإنّه لا بد من حضور مسألة الفهم والتفسير أو التأويل. فالإنسان بطبيعته يسعى نحو فهم كل موضوعٍ يواجهه وتفسيره وتأويله.

أما الجهة الأولى، وهي تاريخ الأبحاث الهرمنيوطيقية، فلا ترتبط بالضرورة بلفظ الهرمنيوطيقا أو بمصطلحها؛ لأنّه لا علاقة لنا في هذه الجهة إلا بمضمون الهرمنيوطيقا. ولا فرق في ذلك بين أن يكون هذا المضمون مذكوراً في علم الهرمنيوطيقا أو تحت مصطلحه أو تحت أيِّ عنوانٍ آخرَ. بل يجب أن نبحث عن مسائل الهرمنيوطيقا حتى لو لم يُتعرّض لها في ذيل مفهوم الهرمنيوطيقا ومرادفاته.

وأما الجهة الثانية، وهي تاريخ استخدام لفظ الهرمنيوطيقا ومشتقاته، فترتبط بمعرفة هذا اللفظ والأبحاث المرتبطة به. ونبحث في هذا القسم عن الأبعاد اللغوية لهذا اللفظ، وتاريخ استخدامه في كلمات المؤلّفين والمفكّرين. وهذه الجهة أيضاً أعمّ من أن يكون لفظ الهرمنيوطيقا قد استُخدم بشكله العلمي أو حاكياً فقط عن معناه اللغوي.

وأما الجهة الثالثة، وهي تاريخ علم الهرمنيوطيقا، فيُعنى فيها بنشأة هذا العلم وتشكّله وصيرورته علماً ممنهجاً. وفي هذا النوع من النظرة التاريخية، يكون المضمون والشكل مرتبطاً بالهرمنيوطيقا.

ومن خلال الالتفات إلى هذا التقسيم، يمكن القول بأنّ أحد أسباب الاضطراب في بيان تاريخ الهرمنيوطيقا هو عدم التفكيك بين أنواع النظرة التاريخية إلى هذا العلم. وانطلاقاً من اتّساع تاريخ الهرمنيوطيقا، ولا سيما في الجهتين الأولى والثالثة، نرى أنّه من الضروري النظر إلى تاريخ هذا العلم بدقةٍ من هذه الجهات الثلاث. ويُلاحظ أنّ تاريخ الأبحاث الهرمنيوطيقية أطول بكثير من تاريخ علمِ الهرمنيوطيقا. كما أنّه يوجد مسافةٌ واسعةٌ بين تاريخ تشكّل هذا العلم وبين استخدام هذا المصطلح.

والمحور الأساس في هذا البحث هو بيان الهرمنيوطيقا من الجهة الثالثة، أي تاريخ علم الهرمنيوطيقا والتغيّرات التي طرأت عليه. وسوف نبيّن هذه الجهة بشكلٍ مفصّلٍ بعد أن نتعرّض إجمالاً لتاريخ الهرمنيوطيقا من الجهتين الأوليين.

تاريخ أبحاث الهرمنيوطيقا:

انطلاقاً من اتّساع الهرمنيوطيقا لجميع مجالات المعرفة الإنسانية، لا يمكننا أن نحدّد زماناً خاصّاً لتاريخ أبحاثها. فكلُّ سعيٍ للفهم أو التفسير أو التأويل الصحيح للكلام أو الظواهر، يكون في الحقيقة ضمن مجال أبحاث الهرمنيوطيقا. وبهذا اللحاظ، يكون تاريخ الهرمنيوطيقا مساوياً لتاريخ خلقة الإنسان؛ لأنّه منذ وجوده يستفيد من قواه الإدراكية ويسعى دائماً للوصول إلى الفهم الصحيح للظواهر ولما يحيط به. وقد كان الإنسان دائم البحث عن الحقائق، ويحاول لأجل ذلك أن يستخدم أسهل أدوات الفهم والتفسير وأكثرها شيوعاً.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأنّ جذور تاريخ الهرمنيوطيقا -بهذا المعنى العام- ترجع إلى الفطرة الإنسانيّة. وقد كان الإنسان متعطّشاً دوماً للكشف عن الحقيقة وتفسيرها، وباذلاً قصارى جهده للوصول إلى هذا الهدف. ولا يمكننا أن نعثر على حقبةٍ زمنيةٍ، يكون الإنسان قد تخلّى فيها عن هذا الأمر واقتنع بالظروف الموجودة. ولا يعني هذا التحليل أنّ الإنسان كان يسعى دائماً لتأمين الأدوات والقواعد اللازمة لأجل الوصول إلى ذلك الهدف المذكور، بل كثيراً ما كانت تروداه هواجس كشف الحقائق، ومع ذلك، لم يهيّئ علماً لازماً لتفسيرها وتأويلها. طبعاً، لا ينحصر تاريخ الأبحاث الهرمنيوطيقية في هذه الموارد، بل يشمل النظريات المختلفة والمتنوّعة المرتبطة بالتفسير والفهم والتي لم تكن تحت علم الهرمنيوطيقا.

وعلى الرغم من أنّ لفظة الهرمنيوطيقا[1] بدأت بالرواج من القرن السابع عشر وما بعد، إلا أنّ تفسير النصوص ونظريات التأويل (الدينيّة والأدبيّة والحقوقيّة) ترجع إلى الزمن القديم. وهكذا، عندما نقبل دلالة هذه الكلمة على نظريات التفسير، فإنّ الميدان الذي يشملها يرجع إلى زمن تفسير الكتاب المقدّس في العهد القديم، أي عندما كانت هناك قوانينُ لأجل تأويل التوراة بشكلٍ صحيحٍ[2].

ويُعدّ أغسطين فيلسوفاً ومتكلّماً ذا أثرٍ كبيرٍ على الهرمنيوطيقا الحديثة. فقد كتب مقالةً بعنوان «On Christian Doctrine»، كانت بحسبٍ تعبير إبلينغ، أكثر الكتابات الهرمنيوطيقية تأثيراً باللحاظ التاريخي[3]. ومن المُلفت أن أغسطين لم يأتِ على ذكر لفظ الهرمنيوطيقا ضمن أبحاثه في هذا المجال.

كما يُعدّ سعي مفسّري الأديان المختلفة لبيان طريقة مناسبةٍ لفهم الآيات الإلهية وتأويلها، وبالتالي ردّ الاتجاهات التفسيرية أو إثباتها، خطوةً كبيرةً في طريق الوصول إلى أدوات الفهم الصحيحة. كما لا يمكننا غضّ النظر عن جهود الأصوليين المسلمين على مرّ تاريخ أصول الفقه، حيث مهّدوا المباني اللازمة لاستنباط الأحكام الشرعية. وقد ورد الأصوليون والمفسّرون إلى عمق الأبحاث الهرمنيوطيقية، دون أن يأتوا على ذكر لفظ الهرمنيوطيقا. وبغضّ النظر عن النصوص المقدّسة، فإنّنا نجد نماذج من تفسير النصوص وتأويلها في الأدبيات العرفانية.

كما أنّه يمكننا أن نُدرج النصوص الفلسفية التي بحثت عن مسألة التأويل ونظرياتها، ضمن

---

[1]- Hermeneutics.

[2]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 44.

[3]- See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 33.

أبحاث الهرمنيوطيقا، على الرغم من أنّها لم تدوَّن ضمن هذا العلم. ولعل أقدم نموذجٍ لهذه النصوص هو محاورة أيون التي كتبها أفلاطون. إذ يحاور فيها سقراطُ أيون ـ الذي هو أحد رواة وشارحي شعر هومر.

ويبيّن نظريةً مرتبطةً بالتأويل، خلاصتها: أنّ الشعراء يتّصلون بمصدر إلهامٍ شعريٍّ. فهم يمثّلون أول حلقةٍ في سلسلةٍ متصلةٍ بمصدرٍ مغناطيسيٍّ، حيث يتأثّرون بهذا المصدر بشكلٍ تلقائيٍّ. أما الشرّاح والرواة، فهم بمثابة الحلقة الثانية المتصلة بالشعراء، فيتأثّرون بقوى الشعر الإلهية التي يأخذونها من الشعراء، ويطرحون الأفكار والمسائل بين عموم الناس. وبالتالي، ينتقل مغناطيس الشعر إلى الشعراء ثم إلى الرواة أو الشرّاح، ومنهم إلى جميع الناس[1].

وفي نهاية هذا الحوار، يشير أفلاطون إلى أنّ اطّلاع الراوي على الموضوع المذكور في الشعر، يساعده على تأويل الشعر بشكلٍ دقيق. ويمكن عدّ النص الجميل لأفلاطون مشيراً إلى ما يرتبط بالابتعاد عن قصد المؤلِّف. وهذا مالم يكن ملتفتاً إليه أفلاطون نفسه في ذلك الزمن، لكنّه ينفعنا في الأبحاث الجديدة[2].

تاريخ استخدام لفظ الهرمنيوطيقا:

المراد من لفظ الهرمنيوطيقا ومشتقاته، ما يعمّ الاستخدام اللغوي والاصطلاحي. وقد استخدم أرسطو هذا اللفظ في كتابه أرغنون في رسالة «پرى أرمينياس» (المرتبطة بالتأويل)[3]. كما أنّ أفلاطون قد استخدم هذا اللفظ في عدة موارد، منها: عندما عدّ الشعراء مفسّرين[4] إلهيين[5]. كما يمكن العثور على لفظتَيْ هرمنيويين وهرمينيا في بعض آثار المفكّرين والكتّاب التابعين للعصر القديم. فنجد هذه الكلمات في تراجيديا أديبوس وفي كتابات: غزنفون، وبلوتارك، وأبيقوروس، ولوكرسيوس، ولونغينوس[6].

وفي القرن السابع عشر (1654م)، استفاد دان هاور[7] من لفظة هرمنيوطيقا في عنوان كتابه

[1]- انظر: بابك أحمدي، ساختار وهرمنوتيك، ص: 72.

[2]- انظر: المصدر نفسه.

[3]- See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 1.

[4]- Hermenes.

[5]- See: Hermenes/ Michael Inwood, Routledge Encyclopedia of Philosophy, v. 4, p.385.

[6]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص 19؛ عبد الله نصرى، راز متن: هرمنوتيك، قرائت پذيرى متن ومنطق فهم دين، ص: 81.

[7]- Dann Huer.

Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum؛ أي الهرمنيوطيقا المقدّسة أو منهج تأويل النصوص المقدّسة[1]. وفي الواقع، يُعدّ هذا القرن بدايةً للاستعمال الرسمي والهادف للفظة هرمنيوطيقا؛ لأنّه من هذا القرن فصاعداً، صار هذا اللفظ اسماً لعلمٍ رسميٍّ، وبدأ العلماء يبحثون عن النظريات المرتبطة به ويبيّنونها.

وقد تقدّم سابقاً أنّ القرن السابع عشر يُعدّ بداية التشكّل الرسمي للهرمنيوطيقا كعلمٍ خاصٍّ. وفي الواقع، صار هذا التحوّل بدايةً لاستخدام لفظ الهرمنيوطيقا في عناوين الكتب والمقالات والمحاضرات العلمية؛ ثم بعد ذلك، أضحى المفكّرون الكبار يستفيدون من هذه الكلمة في كتاباتهم وأبحاثهم. وممّن استفاد كثيراً منها في كتاباته، نذكر: جان مارتن كلادينيوس في أواسط القرن الثامن عشر، وأوغست وُولف في أواخر القرن الثامن عشر، وشلايرماخر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وفيلهلم دلتاي في أواخر القرن التاسع عشر، وهايدغر وغادامير في القرن العشرين، وهابرماس وريكور وبِتّي وهِرش و... في النصف الثاني من القرن العشرين.

تاريخ علم الهرمنيوطيقا:

يشتمل بيان تاريخ علم الهرمنيوطيقا على لمحةٍ تاريخيّةٍ لصيرورتها علماً مستقلاً وممنهجاً، بدأ من فترةٍ محدّدةٍ ثم دخل في مرحلة التطوّر أو الأفول. وعلى هذا الأساس، فإنّنا لن نُعنى في هذه الجهة من النظرة التاريخية ببيان تاريخ التفسير والتأويل، ولا لجذور استخدام لفظ الهرمنيوطيقا، وإن كانا مرتبطين بعلم الهرمنيوطيقا. وقد كان تشكّل هذا العلم مسبوقاً بعواملَ خاصةٍ، جعلت تكوّنه وتوسّعه ضروريّاً. لذا، سوف نتحدّث عنها كأرضيةٍ لظهور هذا العلم، ثم نشرح تاريخ التكوّن والتوسّع.

1. أرضية نشأة علم الهرمنيوطيقا:

لقد تأثّر علم الهرمنيوطيقا بنهضة الإصلاح الديني كما تأثّرت بها الكثير من التحوّلات الأساسيّة في اللغة وفي الثقافة والفكر المسيحيين. فقد بدأت هذه النهضة في أحضان عصر النهضة[2]، متأثرةً بأسبابه وحوادثه. وهذا ما هيّأ الأرضية لظهور وتطوّر الاتجاهات الحديثة المرتبطة بالعالم والإنسان والله والدين والفكر البشري. وفي الواقع، تُعدّ نهضة الإصلاح الديني ردّة فعلٍ طبيعيةٍ على الحاكمية المطلقة للكنيسة وآبائها في أواخر القرون الوسطى. فقد نجح أرباب الكنيسة وآباؤها إلى أواخر القرون

[1]- See: Hermenes/ Michael Inwood, Routledge Encyclopedia of Philosophy, v. 4, p.385.

[2]- Renaissance.

الوسطى بالحصول على المرجعية التامة في دين الناس ودنياهم. فكانت الكنيسة الواسطة الوحيدة في إيمان الناس، حتى وصل الأمر إلى أن صارت الطريقَ الوحيد للتديّن. وكانت إدارة الكنيسة محتاجةً إلى أموال الناس، لذا، لم يكن أمامها إلا جلب أموال الناس الطائلة من خلال الأساليب الدينية (كبيع صكوك الغفران). وهذا ما أدّى إلى إبعاد الناس عن الأدبيات السائدة في الكنيسة.

وكان الآباء محتاجين إلى المصادر المالية وإلى الأتباع الأوفياء، حتى يحقّقوا أهدافهم الدنيوية أثناء زعامتهم. ولم تكن الحاجة إلى المال أمراً جديداً، لكن الطرق غير المشروعة لكسبه أدّت إلى ظهور تفاسيرَ كثيرةٍ. يقول بعض الشهود: كلّما دخلت إلى غرفة القضاء في كنيسة البابا رأيت التجار والكهنة يتساومون ويعدّون الأموال المتراكمة أمامهم[1]. وقد أدّى هذا الغِنى المترَف إلى أن يُعرِّف آباء الكنيسة عن أنفسهم بأنّهم المرجع الوحيد في تفسير الكتاب المقدّس وفهمه.

وقد أكّدوا في الفكر الكاثوليكي أنّه كلّما تحدّث الأب في ظروفٍ خاصةٍ عن مواضيعَ مرتبطةٍ بالإيمان والأخلاق، فإنّ حديثه مصونٌ من الخطأ؛ أي إنّ الأحكام والأصول التي يذكرها، لا تكون قابلةً للنفي، كما لا مجال لتطرّق الخطأ إليها... وليست الكنيسة فقط غيرَ محتاجةٍ إلى الإصلاح، بل لا يمكن إصلاحها؛ لأنها في أعلى المراتب حيث لا قابلية للإصلاح[2]. وتعتقد الكنيسة الكاثوليكية بمرجعيّة الكتاب المقدّس، وترى أنّ بيدها تحديد مفهوم المرجعية. فأيُّ نوعٍ من المرجعية أو الصلاحية الصادر عن رأس الكنيسة، أو أيُّ كلامٍ مرتبطٍ بالإيمان والأخلاق يصدر عن هذا الرأس أيضاً، لا بد أن يكون مصوناً من الخطأ وغيرَ قابلٍ للتغيير والإصلاح، ولا يوجد فيه احتمالُ للخطأ[3]. ويقول جان باير ناس بصراحةٍ:

«كان للكنيسة في ذلك الزمان مقرّراتٌ وتأسيساتٌ خاصةٌ لجمع المال؛ فعلى سبيل المثال: كانوا يأخذون المال بإزاء: صكوك الغفران والأمن من العذاب الأخروي، والاعتراف، والتعميد، وتكاليف الزواج والعزاء، وغير ذلك من وظائف الكنيسة»[4].

وقد ساهمت هذه العوامل في تهيئة الأرضية لنهضةٍ أساسيةٍ، فلم يكن بإمكان الناس تحمّل سلوك الكنيسة وعقائد أربابها المربحة. وكان الفساد الأخلاقي والسياسي والمالي لأرباب الكنيسة

[1]- انظر: جاكسن اشبيل فوغل، تمدن مغرب زمين، ترجمة: محمد حسين آريا، ص: 568.

[2]- انظر: روربرت ماك آفي براون، روح آيين پروتستان، ترجمة: فريبرز مجيدى، ص: 315 - 316.

[3]- انظر: المصدر نفسه، ص: 328.

[4]- جان باير ناس، تاريخ جامع أديان، ترجمة: علي أصغر حكمت، ص: 665.

مُظهرًا لتناقض أفعالهم وأقوالهم. وكان الكهنة غارقين في تصرّفاتهم النفعية، حتى أنّه لم يكن يخطر في بالهم احتمال زوال مرجعيّة الكنيسة وحجيّتها. إلا أنّ نهضة الإصلاح الديني البروتستانتي، قد ظهرت بنحوٍ لا يُصدّق. ويجب ألّا ننسى في هذا المجال السعي الحثيث لمارتن لوثر قائد هذه النهضة. فقد قال بشكلٍ متناسبٍ مع حال الناس المتوسّطين وحاجاتهم:

أنا أقول لكم إنّه لا يحق للآباء ولا للأساقفة ولا لأيِّ شخصٍ آخرَ أن يأمر المسيحيين حتى بكلمةٍ واحدة، إلا أن يقبل المسيحي ذلك بطيب خاطرٍ. ولو قبله، فإنّه يكون قد رضخ لروح الاستبداد. وأنا أقول لكم باسم الحرية والوجدان: إنّه يجب ألّا يُفرض أيُّ قانونٍ على المسيحيين، بل هم يتبعون القانون الذي يريدونه ويرضونه، لأنّنا محرّرون ومخلَّصون من كلٍ هذه القيود[1]. وصار فساد الكنيسة واضحاً جدّاً وغيرَ مرغوبٍ. وفي الحقيقة، لم تكن الكنيسة في نظر أناس ذلك الزمن إلا جهازاً طويلاً عريضاً يهدف إلى جمع النقود والأموال[2].

ويرى لوثر أنّ صكوك الغفران والمعاملات والتوبة هي أمورٌ مخالفةٌ تماماً لحقائق تعاليم عيسى المطلقة. وادّعى أنّ كل الكهنة، من الأسقف إلى البابا، معرّضون للخطأ. ويعتقد بأنّه يجب على كلِّ إنسانٍ أن يربط قلبه بإلهه الرحيم بشكلٍ مباشرٍ ودون واسطة أحد. ثم خلص إلى أنّه لا يُراد من الكنيسة الحقيقية أيُّ نوعٍ من التشكيلات الخاصّة، بل هي هذا الاتّصال الحاصل بين المؤمنين بقيادة عيسى. وذهب إلى أنّ القوة الوحيدة الحاكمة بين العيسويين هي الكتاب المقدّس[3].

وعلى إثر جهود لوثر، تغيّرت مرجعيّة الدين من الكنيسة إلى الكتاب المقدّس وشخص عيسى. وعلى هذا الأساس، يمكن لأي مسيحيٍّ أن يفهم الكتاب المقدّس؛ إذ لم يعد فهمه منحصراً بالكهنة. فكل من يستطيع القراءة والكتابة، فإنّ بإمكانه أن يفهم الكتاب المقدّس بمساعدة عيسى وفيضه.

ويُعدّ هذا التخلّي عن وساطة الكنيسة في التفسير، تحوّلاً جديداً تشكّل في أحضان البروتستانتينية. وهو على ما يبدو قد جلب نوعاً جديداً من الحرية للمسيحيين. لكن أوّل مشكلة هدّدت هذا الاتجاه هي كيفية تفسير النصوص وتأويلها؛ لأنّه من الآن فصاعداً، يجب أن يكون كلُّ شخصٍ مفسّراً للكتاب المقدّس.

وقد شعرت المحافل البروتستانتية الألمانية بحاجةٍ شديدةٍ إلى كتابٍ دليلٍ في مجال التأويل.

[1]- المصدر نفسه، ص: 667.

[2]- انظر: المصدر نفسه.

[3]- انظر: المصدر نفسه، ص: 670.

وهذا لأجل مساعدة الكهنة البروتستانت؛ لأنّهم صاروا في معرض السؤال عن التأويل، بعد أن كانوا يُسألون فقط عن حجية الكنيسة[1].

وشدّدت نهضة الإصلاح الديني وشيوع الفكر البروتستانتي على الحاجة إلى قواعدَ وأصولٍ لتفسير الكتاب المقدّس. وبعد أن انقطعت العلاقة بين البروتستانت الألمان وبين الكنيسة الرومانية، وتبعهم على ذلك سائر البروتستانتيين، رفعوا أيديهم عن تفسير الكنيسة الرسمي للكتاب المقدّس. وشاعت الرسائل والكتابات المستقلة المرتبطة بتنقيح قواعد تفسير الكتاب المقدّس، ولم يطلقوا على ذلك اسم الهرمنيوطيقا إلى حوالي القرن السابع عشر[2]. وعلى هذا الأساس، يمكن عدّ نهضة الإصلاح الديني من أهم العوامل التي مهّدت الأرضية لنشوء علم الهرمنيوطيقا.

2. علم الهرمنيوطيقا: ظهوره وتطوّره وتحوّلاته

يمكن تقسيم علم الهرمنيوطيقا (كعلمٍ يبحث عن الفهم الصحيح ومنطق التفسير) إلى أربعِ مراحلَ متتاليةٍ: مرحلة ما قبل الحداثة، مرحلة الحداثة، المرحلة الفلسفيّة، ومرحلة ما بعد الفلسفة. وسوف نبيّن في ما يلي سير التحوّلات التاريخية الهرمنيوطيقية على ضوء هذه المراحل الأربع.

أ. هرمنيوطيقا ما قبل الحداثة أو الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة:

تقدّم سابقاً أنّه يمكن أن نعتبر أوّل ظهورٍ لعلم الهرمنيوطيقا هو في القرن السابع عشر، وأنّه مرهونٌ لدان هاور الذي انتشر كتابه (الهرمنيوطيقا المقدّسة أو منهج تأويل النصوص المقدّسة) سنة 1654م. وقد سعى في هذا الكتاب إلى التمييز بين التفسير وبين علم الهرمنيوطيقا. فذهب إلى أنّ التفسير هو شرحٌ بالفعل للنصوص، بينما الهرمنيوطيقا هي علمٌ لتدوين القواعد والمناهج الحاكمة على التفسير. ومن هنا، صار أساساً لتحوّلات الهرمنيوطيقا في ما بعد. وفي الواقع، يمكن عدّه أول شخصٍ استفاد من لفظ الهرمنيوطيقا في عنوان كتابه[3].

وثمّة شخصيةٌ مميّزةٌ أخرى تركت أثراً على تاريخ الهرمنيوطيقا هي شخصية الفيلسوف واللاهوتي في القرن الثامن عشر مارتن كلادينيوس. فقد كتب كتاباً لأجل بيان أسس نظريةٍ كاملةٍ مرتبطةٍ بالتأويل والتفسير (انتشر سنة 1742هـ)، وسمّاه: مدخلٌ إلى التأويل الصحيح للكلام العقليّ والكتب

---

[1]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 42.

[2]- انظر: أحمد واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك، ص: 75.

[3]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 42.

العقلية[1]. وأراد كلادينيوس من علم الهرمنيوطيقا أن يشرح أصول علم التأويل. ويعتقد أنّه بإمكاننا من خلال أدوات التأويل أن نصل إلى المعنى القطعي والنهائي الذي يريده المؤلف؛ لأنه يرى أن معنى كل مؤلَفٍ هو أنّه حاصل سعي المؤلِّف لبيان المعنى الذي في ذهنه[2].

ب. الهيرمينوطيقا الحديثة:

دخلت الهرمنيوطيقا إلى ساحةٍ جديدةٍ من خلال محاولات شلايرماخر. لذا، يُعدّ هو مؤسسَ الهرمنيوطيقا الحديثة[3]. وعلى الرغم من وجودٍ شخصياتٍ كثيرةٍ قد أثّرت في سير ظهور الهرمنيوطيقا وتحولّها، إلا أنّ شلايرماخر ودلتاي هما العالمان المهمّان اللّذان كان لهما عظيم الأثر في تشكّل الهرمنيوطيقا في هذه المرحلة. لذا، سوف نتعرّض في هذا القسم للحديث عنهما فقط.

فلشلايرماخر ابتكاران خاصان: الأوّل: في تعريفه للهرمنيوطيقا حيث عرّفها بأنّها نظرية الفهم. وبدأ بالسؤال التالي: «كيف يمكننا أن نفهم عبارةً من كلامٍ مَقولٍ أو مكتوبٍ؟»؛ والثاني: في تفسيره للفهم. وقبل شلايرماخر، كان الفهم الصحيح أمراً طبيعيّاً ورائجاً، إلا في بعض الموارد التي يكتنفها الإبهام والغموض. أما هو، فيعتقد أنّ سوء الفهم هو الأصل، ويبدأ عمل الهرمنيوطيقا مع بداية كل فهمٍ؛ لأنّنا دائماً في معرض سوء الفهم[4].

والشخصية الثانية المؤثّرة في هذا المجال هي شخصية فيلهلم دلتاي (1833 - 1911م). وأهم ما قام به هو توسعة دائرة الهرمنيوطيقا لتشمل كل العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ أي كان يسعى للعثور على مبنًى لكلِّ فروع العلوم الإنسانيّة، بحيث يكون مؤوِّلاً لكل الأمور المرتبطة بالإنسان، أعم من أن تكون سلوكاً أو أفعالاً تاريخيةً أو قوانينَ أساسيةً أو آثاراً فنيةً أو لغويةً[5].

ويرى دلتاي أنّ عمله، هو في الواقع تكملةٌ لما قام به شلايرماخر. وكان يحترمه كثيراً، حتى أنّه كتب كتاباً كبيراً بعنوان: حياة شلايرماخر. وأهم كتاب لدلتاي في مجال الهرمنيوطيقا هو رسالةٌ صغيرةٌ بعنوان: مصدر الهرمنيوطيقا وتكاملها، حيث كتبها سنة 1900م[6].

---

[1]- Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourse And Books.

[2]- انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 523.

kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p.5.

[3]- Encyclopedia of Philosophy, v. 5. See: Routledge.

[4]- انظر: أحمد واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك، ص: 83.

[5]- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 109.

[6]- انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 530.

ج) الهرمنيوطيقا الفلسفية:

يمكن أن نعدّ القرن العشرين أعظم تحوّلٍ للهرمنيوطيقا. فقد أدّى البحث الهرمنيوطيقي في هذه المرحلة إلى ظهور اتجاهاتٍ متعدّدة في شتّى المجالات المعرفية. وإلى قبيل هذه المرحلة، كنا نعدّ الهرمنيوطيقا علمَ منهجٍ التفسير أو نظرية الفهم؛ لكن منها فصاعداً، لن تهتم الهرمنيوطيقا الفلسفية بهذه الهيكلية العلمية، بل سوف تخطو أبعد من ذلك، حيث صار يُدّعى أنّ الهدف الأساس للهرمنيوطيقا هو التحليل الوجودي للفهم نفسه.

وقد استطاع مؤسّس الهرمنيوطيقا الفلسفية مارتن هايدغر (1889 - 1976م) أن يفتح بواسطة تأمّلاته العميقة آفاقاً جديدةً نحو الهرمنيوطيقا المعاصرة. وصارت كتبه (الصعبة والمغلقة)، ولا سيما كتابه المشهور الوجود والزمان[1]، أساساً فكريّاً لأنصاره في الهرمنيوطيقا الفلسفية.

وقد كان يعتقد أنّ الهرمنيوطيقا ليست مرتبطةً بفن التأويل، كما أنّها ليست نفس التأويل، بل هي سعيٌ للوصول إلى معرفة ما هو التأويل[2]؛ أي إنّ رسالة الهرمنيوطيقا متمحورةٌ حول نفس الفهم والتأويل.

والشخصية الثانية المميّزة في الهرمنيوطيقا الفلسفية هي غادامير، حيث استطاع من خلال اتّباع هايدغر ومنهجه أن يُحدث تغيّراتٍ عظيمةً في الهرمنيوطيقا. وعلى الرغم من وجود نقاطِ اشتراكٍ أساسيةٍ بين هرمنيوطيقا هايدغر وهرمنيوطيقا غادامير، إلا أنّ غادامير أبدى اتجاهاتٍ جديدةً ومختلفةً، انعكست في كتابه المهم الحقيقة والمنهج[3].

ومن الخصائص المهمة لغادامير أنّ نظرياته قد أثّرت عمليّاً على المجالات المعرفية المختلفة كالبحث الديني ونظرية المعرفة الدينية. ثم صارت الاتجاهات الهرمنيوطيقية لغادامير مبانيَ معرفيةً موجِّهةً للكثير من المفكّرين الغرب. وقد نتج عن الهرمنيوطيقا الفلسفية عدّةُ أمورٍ، من قبيل: النسبية المعرفية، التعدّدية الدينية، تعدّد القراءات عن الدين و...[4].

د) مرحلة نقد الهرمنيوطيقا الفلسفية:

لقد أثّرت الهرمنيوطيقا الفلسفية بشكلٍ كبيرٍ على الاتجاهات الهرمنيوطيقية في القرن العشرين.

---

[1]- Exisence And Being.

[2]- انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 562.

[3]- Truth And Method.

[4]- من الواضح أن هذه الأمور ليست نتيجةً فقط للهيرمنيوطيقا الفلسفية، بل تجد بعضاً منها، مثل النسبية، في نظرياتٍ شخصياتٍ يونانيةٍ قديمة كبروتاغوراس. لكنه طرح بناءً على مبانٍ أخرى، وليس بناءً على الهرمنيوطيقا الفلسفية.

وبعد غادامير، ظهرت اتجاهاتٌ مخالفةٌ لهايدغر وغادامير، على الرغم من المحافظة على بعض النقاط التي طرحاها. وطرح كلُّ عالِمٍ بعد غادامير جهة من الهرمنيوطيقا الفلسفية الغالبة كتحدٍّ علميٍّ يجب معالجته (وكان لهذه الطروحات مراتبُ مختلفةٌ). فبعضهم، مثل هابرماس[1] وريكور، قبل بعض ادّعاءات الهرمنيوطيقا الفلسفية، وخالف بعض جهاتها. والبعض الآخر، مثل إميليو بتِّي[2] وهِرش[3]، هاجم الهرمنيوطيقا النسبية من خلال طرح الهرمنيوطيقا الموضوعية.

ولعل أهم نقدٍ لهابرماس على غادامير هو نفي عمومية الهرمنيوطيقا الفلسفية؛ لأنّه يرى أنّه يمكن قبول تحليل غادامير لماهية الفهم في مجال فهم الفن والتاريخ، ولا يمكن قبوله في مجال التفسير وفهم العمل الاجتماعي[4].

ويُعدّ بول ريكور أحد العلماء الذين استفادوا من النظريات السابقة عليهم ليكون لهم تبعيةٌ خاصةٌ بالهرمنيوطيقا الفلسفية. وترى في كتاباته أبحاثاً مختلفةً من قبيل: فلسفة الإرادة، البحث النفسي، التفسير الرمزي، البنيوية، الظاهراتية، نقد هرمنيوطيقا غادامير والدفاع عنه، إبداء نظرياتٍ في اللغة وتفسير النص. ويمكن أن نعدّها أبحاثاً في «الفلسفة التأمّلية». وهو يعتقد أنّ الهرمنيوطيقا طريقٌ نحو فلسفة التأمّل[5].

أما إميلو بتّي، فهو حقوقيٌّ إيطاليٌّ معروفٌ. لم تكن وظيفته الأصلية مرتبطةً بالهرمنيوطيقا، بل كانت أغلب كتاباته في مجال الحقوق. نعم، كان له مطالعاتٌ وتحقيقاتٌ في مجال الهرمنيوطيقا. ولم يكن فيلسوفاً محترفاً، وهدفه الأساس من دراسة الهرمنيوطيقا هو تقديم منهجٍ وهيكليةٍ أساسيةٍ للعلوم الإنسانية[6]. أظهر بتّي ردّة فعلٍ نحو الاتجاه الذهني والنسبي للهرمنيوطيقا الفلسفية لهايدغر وغادامير. وبخلافهما، فقد دافع عن الهرمنيوطيقا التي تشتمل على معاييرَ علميةٍ لعينية التفسير والفهم في العلوم الإنسانية. وكانت الهرمنيوطيقا التي بحثها جدلية أو ردّة فعلٍ. وقد طرح بتّي، خلال الهرمنيوطيقا الفلسفية، نظريةً عامةً في التفسير، يمكن على أساسها أن ندرك مقصود المؤلّف[7].

[1]- لا بد من الالتفات إلى أن هابرماس لم يكن باحثاً في الهرمنيوطيقا، بل كان عالَم اجتماعٍ مهتماً بنقد الهرمنيوطيقا الفلسفية.

[2]- Emilio Betti.

[3]- E. D. Hirsch.

[4]- انظر: أحمد واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك، ص: 332.

[5]- انظر: المصدر نفسه، ص: 351.

[6]- See: Maurizio Ferraris, History of Hermeneutics, p. 234.

[7]- See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 126.

وأما إيريك هِرش، فهو من ناقدي الهرمنيوطيقا النسبية، ومن أنصار الهرمنيوطيقا العينية ـ أو الموضوعية. كتبه المشهورة في مجال الهرمنيوطيقا، هي: الاعتبار في التفسير[1]، وأهداف التفسير[2]. وقد اتّضحت في كتابات هِرش الهرمنيوطيقية الأبحاثُ التي طرحها بِتّي في نظريته العامة في التفسير[3].

وقد وجّه هِرش الاعتبار والعينية في التفسير في مستويين:

أولاً: دافع عن قصد المؤلّف واعتباره بمنزلة المرجع النهائي في تفسير النصوص الأدبية.

وثانياً: انتقد الاتجاه الذهني في الهرمنيوطيقا وعدّه معياراً معرفيّاً مضِلاًّ[4].

---

[1]- Validity In Interpretation.

[2]- Aims of Interpretation.

[3]- See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 239.

[4]- See: Ibid.

منزلة التأويل في منهج البحث العلمي

نقد العقلائية الملتبسة بين الباحث والمبحوث في التفكير الغربي

عمر الأمين أحمد عبد الله [*]

يطرق هذا البحث واحداً من أبرز مشاكل الهرمنيوطيقا في التفكير الغربي، وهي مشكلة المنهج المؤسس للبحث العلمي في مجمل العلوم الإنسانية وفي حقوقها الفلسفية.

يذهب الباحث إلى تحليل وتفكيك ونقد ذهنيتي التكذيب والتصديق المستمدة من المنهج الأرسطي، ويبيِّن المغالطات المنهجية التي حكمتها، ولا سيما تلك التي حكمت المذهب العقلاني بوصفه مذهباً حاكماً على فكر الحداثة، ويرى الباحث أن هاتين الذهنيتين اللتين ترسَّختا مع الكوجيتو الديكارتي، أدّتا إلى تهافت المنهج سواء في معالجة الظواهر التاريخية، ولجهة البحث في القضايا الميتافيزيقية وعلم الوجود.

المحرر

من قبل أن نضع المفهوم النظري لمصطَلَحيْ التأويل ومنهج البحث على مقعد الفحص، نرانا مسوقين لفتح مساجلة منهجية مع أكاديميّي عالمنا المعاصر. في هذا المورد نشير الى أنّ هنالك متطلبين منهجيين أساسيين مُغيّبين تغييباً كاملاً، هما: التثبّت من الهوية المباحثية أولاً، ثم تعيين موقع أقدام الباحثين من الظاهرة المراد بحثها ثانياً. وعليه فإنّ الوقوف على ضمان التثبّت من هويّة الباحث وتعيين موقع أقدامه من الظاهرة البحثية هو أوجب موجبات السير على منهج يدرأ دواعي الغفلة المباحثية منذ البداية، فالخوف كلّ الخوف من غفلة بحثية درجت على الظهور بين أيدي دهاقنة البحث العلمي المعاصرين تجعل من حالة التثبّت من هويّة الباحث ومعرفة موقع أقدامه من الظاهرة البحثية شأن لا يؤبه له كثيراً إلا عند تحديد موقع الباحث ومكانته بين دوائر الاختصاص

*ـ مفكّر وباحث في الدراسات الإسلامية- جمهورية السودان.

المباحثي؛ هويّة الباحث المقصود التثبّت منها هنا لا تنبع من واقع فعالوي إختصاصي، بل من كونها ضماناً لفصل الذاتي عن الموضوعي في شأن الرؤى البحثية وفي شأن مرجعية هذه الرؤى؛ لأنّ خلل الذاتي والموضوعي لا شأن له بتأهيل الباحث معرفياً بقدر ما هو ناتج عن اشتباك قائم يقع بين الباحث من ناحية وقضاياه البحثية من ناحية ثانية، ورؤيته ومعتقديّته الذاتيتين من ناحية ثالثة. بينما يظلّ ما يفترض رؤيته من الظاهرة المراد بحثها هو أن تتّضح العلاقة ما بين الباحث والظاهرة المراد بحثها بحيث يجاب على أسئلة من شاكلة: هل يملك الباحث او المبحوث أيهما للآخر؟ إذ أنّ الملكية هنا تعني سيطرة المالك على حواس المملوك بحيث تنعدم إمكانية صدور ما بإمكاننا أن نعتبره حكماً صالحاً للحالة أو عليها. أو على أقلّ تقدير تحديد العلاقة ما بين الظاهرة محلّ البحث والباحث على وضوح يجنّب الإنحياز المباحثي مع أو ضد. أما تعيين موقع أقدام الباحث فذلك يعني مكان وقوف هذا الباحث منسوباً إلى الظاهرة البحثية، أي تحديد ما إذا كانت الظاهرة المراد بحثها تحيط بالباحث أم يحيط هو بها، أي يقع داخلها أم خارجها.

ذهنيَّتا التكذيب والتصديق في المناهج المعاصرة

تكشف الهوية المباحثية عن وجود ذهنيتين لا ثالث لهما ضمن الذهنيات الشائعة في عالمنا المعاصر. وهاتان الذهنيتان تتحكّمان في طريقة رؤية الباحث للظواهر، سواء أكانت ضمن ظاهرات الوجود المادي، أو ضمن ظاهرات مستترة في وجود ما يعرف بعالم ما وراء الطبيعة. الأولى هي ذهنية اقترح تسميتها بالذهنية التصديقية. أما الثانية فهي مقابلتها التي ستسمّى بالتالي بالذهنية التكذيبية.

أ- الذهنية التصديقية، هي ذهنية تحبّذ السير في طريق يفترض أصحابها أنّه طريق قصير وفعَّال، أي إنّه طريق مستقيم ومباشر. إذ تقوم هذه الذهنية على فرضيّة النزول عند حقيقة الإيمان بانتصار مطلق الخير في الوجود. ويفترض أهل هذه الذهنية أنّها تقوم على قناعة أنّ تداولها يسري بين من يفترض أن يكونوا صادقين أو صدّوقين، وهم من يفترض أنّهم يجيئون بالصدق، وبين صديّقين وهم الذين يصدّقون ما يجيئ به هؤلاء المفترض أنّهم صادقون.

ب- أما أهل الذهنية التكذيبية فهم الذين لا يحفلون بأي خبر أو معلومة، فيفترضون مسبقاً أنّها قول لا يمكن اعتباره من الحقائق ما لم يكن مصحوباً ببراهين ملموسة أو واضحة للعيان. ودأب الذهنية التكذيبية هو الشك التي تتّخذ منه هذه الذهنية طريقها إلى يقين لا يحدث إلا بالمرور عبر اختبار ذي براهين ذات ملموسة مفحمة لذهنيتهم. وهذا ما يمثّل عندهم المنهج الوحيد أو الطريق

الصحيح لمعرفة الحق، والذي هوعندهم وليس غيره هو العلم بحكم أنّه مبرهن عليه ببراهين واضحة وملموسة.

لكن، من هنا تبدأ طرق أشواك المعرفة بالظهور متزامنةً مع ورود أسئلة ابتدائية من شاكلة: ما هي دواعي وجود هذه الذهنية أو تلك؟ يأتي مثل هذا السؤال نتيجةً لتخفِّي الهدف البحثي في هذه البداية المباحثية الباكرة وراء ذاتية تمظهر الظواهر والتي لا تدلّ على حقيقتها التكوينية وإنّماعلى تاريخها ومردود فعاليّتها. مع ذلك فالإجابة عليه ليست صعبة، إذ أنّ المعلومة ـ وهي بالطبع تستبطن العلم في بكورته كمعرفة ذاتية ـ ما هي إلا خبر ينبغي التعامل معه إما بالتصديق أو بالتكذيب. فالعلم بحسب طبيعة ذاتية معرفيّتنا يتشظّى إلى معلومات، ولا بد لهذه المعلومات من مستقبل في فهومنا يتمثّل حسب هاتين الذهنيتين عبر عمليتي رفض أو قبول تلك الأخبار ذات الطبيعة المعلوماتية، أي تصديقها أو تكذيبها.

ويبدو طبيعياً أن يكون لأيّ من هاتين الذهنتين طريقته وأسلوبه في التعامل. لذلك فهناك أداتان تتمايزان بحسب الذهنية التي تمثّل أياً منهما. فطريق أهل الذهنية التصديقية يبدأ بحمل النفس على يقين ينفي الشك، وذلك نتيجة لوثوق أهل هذه الذهنية في مطلق الحق والخير. ويبدو هذا المنهج واضحاً في مناهج التديُّن، فالصلاة مثلاً تمثّل ضمن منهج التصديقيين وسيلة سير منهجي إلى مصافّ اليقين بمطلق الخير الذي يفني الشكَّ ويبدِّده، وتتبع للصلاة بقية العبادات والتي يمكن اعتبارها كلّها ذات فعل يفضي إلى تهيئة (لب) السائر عليها إلى ورود معارف يؤدّي العمل بها إلى بيان ما هو غير معلوم مما هو متيقّن من كونه خيراً مدّخر.

أما عند أهل الذهنية التكذيبية فقد ارتبط أيّ تحقيق عن ماهيّة أوشكل أي وجود أو عن طبيعته بما يفحم ذهنية الشاك بالبرهان الظاهر حسيّاً، وهو ما درج البعض على تسميته بالمنهج التجريبي، وهو ما يمثّل عندهم المنهج العلمي الوحيد الذي يعترفون بنتائجه[1].

وبالطبع ففي منهجية التصديقيين منزلقات، وكذلك فلمنهج التكذيبيين منزلقات أكثر خطورة ربمّا يؤدّي الوقوع في أيّ منها الى خللٍ معرفي بالغ التعقيد يصعب الخروج منه. ففي المنهج التصديقي قد يبدو للبعض أنّ عدم العناية بفهم منطق بنية الظواهر مع عدم العناية باستكشاف هذه البنية كأنّ ما في ذلك من تسليم كامل عبر إيمان نافٍ للشك دون استناد الى معرفة مسبّبات، فذلك

[1]- أنظر في هذا الصدد أعمال الفلاسفة التجريبيين في أوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر نذكر من هؤلاء: أوغوست كونت – وديفيد هيوم وخلاصة رأي هؤلاء أن كل شيء يبقى مجهولاً وغير قابل للمعرفة ما لم يدخل في حقل التجربة، ولذا فإنّهم لا يؤمنون.

ما يقدح في شكلانية ذلك المعتد في تهمه بأنّه يتحصّن بالجهل اكتفاءً بعلم العليم أو إفتاءً بعدم الإختصاص.

أما في منهج الذهنية التكذيبية فإنّ اختلاطاً يقع فيما بين العلم بطبيعة الأشياء وبين التجريب اللازم لمعرفة هذه الطبيعية والذي يحمل في أحشائه عناصر البرهنة اللازمة لرضوخ هذه الذهنية، والعلم بطبيعة الأشياء، كما اتفقنا أعلاه، هو علم بحقائق موضوعية عن ظواهر طبيعة هذه الأشياء ليست مربوطة بالضرورة بأيّ تجريب قد يؤتى به لأجل التعرّف عليها. لذلك، فمبحوثات الظاهر في منهج الذهنية التكذيبية تحمل حدّين متباينين: أولهما حدّ طبيعة ما تودّ هذه الذهنية معرفته، وثانيهما هو حدّ التجريب لمعرفة هذه الطبيعة أو البرهنة على وجودها. الحدّ الأول لا يخرج عن تعريفنا السابق للعلم أنّه خبر ذو كينونة موضوعية لا ترتبط بالضرورة بمعرفيّتنا. أما الثاني وهو التجريب فهو معرفة بحكم أنّه عمل مستحدث. وفي هذه النقطة تبيّن (كوكة) ما يسمّى بالمنهج المادي التجريبي. فينبع في أرجاء القضية هنا أزمة موضوع وأزمة ذات تتنافى وأيّ معرفيّة لاحقة فتمحقها محق الجهل والظلم، وأنّ العلم الذي هو تنوير بموضوعية طبيعة الظواهر، أصبح مربوطاً بالتجريب والبرهنة وهي علمنا. فاختلطت معرفتنا بطبيعة الأشياء وتداخلت مع تجريبنا العلمي، فاكتست موضوعيّة طبيعة الأشياء ظلماً وبتاناً بصفة ذاتية معرفيّتنا ذات الإشكاليات الكبيرة التي ناقشنا أمرها مسبقاً في هذا البحث. وكما سبق فقد أوضحنا كيف كان اختلاط العلم بتجريبنا قد قاد إلى انتاج نظرية واحدة لكليهما هي (نظرية المعرفة) أو ما يسمى بـ(الابستومولوجيا) والتي بها يأخذ العلم صفته في عالم الأكاديميا التي لا تعرفه إلا عبر سلوكه التراكمي... فهذا التخليط يلعب بلا شك دوراً مؤثّراً في منهج البحث، لا أرى تطرّقاً مباحثياً لمفهومه، ولا حتى عناية بطرحه لدرجة أن كان قولي باختلاط الذاتي التجريبي بالموضوعي ذي الاستقلالية هو نفسه خبر أثار في وجهي سخط الأكاديميين الأميركيين، فأشاحوا بوجوهم عنّي ولم يلتفتوا أو يسمعوا لقولي. والشاهد أنّ المعرفيّة الغربية، أي المعرفيّة الأوروبية، يركبها هذا التعامي عن مثل هذا الفحص المنهجي الهام. ويبدو لي هذا التعامي وما فيه من اعوجاج الموضوعي والذاتي في شأن العلم وشأن التجريب العلمي المعرفي لا يبدو كاعوجاج رقبة الجمل، فهو اعوجاج ثبت هنا أنّ صاحبه يمكن أن يراه، ولكنّها رؤية تحيط بها صعوبات جمة. فمثل هذا الاعوجاج يتمنّع ويتفلّت درجة احتياجه إلى شكلٍ للنفس قد لا يتأتّى الا كنتيجة لسبق عناية. وأتطرّق ثانياً في ختام هذه الجزئية لدواعي الوعي بتعيين موقع أقدام الباحث من الظاهرة البحثية فأقول: إنّ وقوع أقدام الباحث داخل الظاهرة البحثية أوخارجها فذلك ما يضعف من رؤية الثابت والمتحرّك في هذه الظاهرة. وأكثرها عند وقوع الباحث نفسه ضمن

المتحرّك، فتتخفّى بالتالي حركته في ثبات ظاهري وتحرّك محجوب أو العكس بكون الباحث نفسه في حالة حركة دائمة أو ثبات دائم تبعاً لما يقع هو داخله. أوضح مثال على ذلك هو إنكار أهل مدرسة الاستنباط الأرسطي لظاهرة ثبات الشمس وتحرّك الأرض. تلك الظاهرة التي تعارض نتائج واضحة وملموسة لاستنباطات في بداهة معلومات أوّلية لأدوات الحس. لذلك فإنّه لا بد من معينات على أدوات الحس والملموسية المباشرة لمعرفة الثوابت والمتحرّكات، وتلك ترتيبات تحتاج لنظر وحسن منهجة مباحثية، لم يتيسّر رغم انقضاء قرون عديدة من التجريب الإنساني أمر تجاوز إشكالاتها الأساسية.

وهنا في مختلط الذاتي والموضوعي حيثما نعاني من صعوبة استقلال تصوّراتنا عن العلم وتفريقها عن حقيقته الظاهراتية، وفي معرض ضعف الفرز بين الثابت والمتحرّك يبدو ظاهراً هذا الخلل المنهجي الأوّلي الذي أشرنا إليه أعلاه. وتلك قضية لا مفرّ من مواجهتها ببعض من تركيز كشّافات مباحثنا للإضاءة حولها، ومن ثم توضيح ما يستتبع من إجراءات في شأنها على نحو يؤدّي إلى معرفة كيفية تحديد هويّة الباحث، وكيفية تعيين موقع أقدامه من الظاهرة المراد فحصها. وذلك شرطٌ مباحثي أوّلي بسيط لا يُعتنى به عادة في مناهج البحث العلمي المعاصرة، أدّى غيابه المتطاول إلى خللٍ أوّلي في بنية مناهج البحث العلمي وفي لاحق إجراءاته، ممّا أظنّ أنّه قد حان الأوان لتركيز الوعي به وبمتطلّباته، وهذا ما أود أن أناقشه في ختام هذا المبحث.

منهج البحث وطرق التأويل في اللغة والمصطلح والمفهوم

في اللغة، المنهج مسار؛ وهو طريق أو صراط أو جادة نسير عليها للوصول إلى منطقة ما، فإذا كان المنهج للبحث العلمي فهو مفترض أن يكون السير عليه مؤدّياً إلى غاية هي العلم. ولمّا كان العلم هو مسبور غور الظواهر الوجودية مادية كانت أم فوق مادية، فالمنهج يصير إذا ما يسار عليه من صراط أو جادة لسبر غور هذه الظواهر. ولنا هنا أن نتساءل: كيف يكون شكل السير لسبر غور هذه الظواهر؟...

غالباً ما تكون الإجابة نابعة من طبيعة الظواهر، ومن كيفية عملية السير لمّا نودّ معرفته عنها. فالظواهر هي إما ذات أشكال، ولها واقع تكويني، أو ذات مضمون أو معنى قد يبدو ظاهراً أو قد يستتر في باطن لا يتراءى بالضرورة في مرئيات أو ملموسات. وكلّما كان شكل الظاهرة ممّا يصعب حصره وقياسه يكون باطنها بالتالي ممعناً في التخفّي، فتوصف هذه الظاهرة بأنّها ذات تعقيد يعتري ظاهرها وباطنها. سبر غور الظواهر أياً كان ظهورها أوخفاؤها يقتضي حلحلة تعقيدات مكوّناتها،

ومن ثم رؤية هذه المكوّنات في بسطتها الأولية، أي قبل أن تدخل في تركيبية معقّدة. لذلك فالمنهج هو طريقة لحلحلة هذه التعقيدات، والسير فيه يمرّ عبر تتبّع خيوط هذه الظاهرة عقدة عقدة، وتفكيكها أو نقض غزلها أو فلفلة عراها كي نرى مكوّناتها الأوّلية على بساطتها التكوينية الأوّلية.

فمثلاً، إنّ أسلوب التحليل الكيميائي للمركّبات يتمّ بتبسيط تركيبيّة هذه المواد بفصل مكوّناتها عن بعضها البعض للوصول إلى العناصر المادية بسيطة التكوين، وذلك ما قاد في تاريخ التجريب الكيميائي إلى تصنيف المادة إلى عناصر ومركّبات، ثم تصنيف هذه العناصر إلى أشكال ظهورها الثلاث: الصلبة والسائلة والغازية.

وممّا هو معروف أيضاً أنّ تحليل المركّبات الكيميائية عرف تاريخيّاً بأنّه أداة معملية تتّصف بأنّ أسلوبها في سبر غور ظواهر المادة هو أسلوب ملموسية نافية للشك ومتقيّدة بالبراهين المعملية الظاهرة. لكن وبدخول الباحثين حقل علمنة بعض المعارف خارج نطاق الملموسيّة المعملية، كالمجتمع مثلاً، فقد ظهرت بعض المدارس الفلسفية المادية التي تتّخذ من أداة التحليل أسلوباً لكشف تعقيد وتركيبية الظواهر المجتمعية، فكان أن جرى التصريح بكون أداة التحليل قد تمّ اعتمادها كمنهج علمي متكامل. وهذا بالطبع منحى تأويلي يُرى منه المجتمع كظاهرة ذات تعقيد ظاهري كما هي كيمياء المادة حيث يحتاج إلى تحليل، أو ربّما تفكيك لأجل رؤية مكوّناتها في بساطتها التكوينية الأوّلية من قبل أن يعتريها التعقيد.

وبملاحظة بعض العسف الذي سببه استناد منهج التحليل إلى ماديّة الظواهر معمليّة كانت أو طبيعية أو جغرافية أو تاريخية مجتمعية، فإنّ ما حمله القرن العشرين من تململ إزاء جمود أساليب ووسائل مادية التحليل قاد إلى بروز ما يمكن من سبر غور الظواهر المجتمعية ليس فقط في تاريخها المجتمعي كالسياسي أوالاقتصادي فقط، إنّما يمكن رؤيته في ظواهر مصاحبة يصعب تجميعها ضمن الملموسية المادية كمنطق تكوين اللغات، قاد هذا الاتجاه علماء اللغة الألمان مثل فيردناند دوسوسير الذي درس تطوّر اللغة ومدى محمولاتها من تراكيب تحوي رمزية تؤدّي إلى رؤية أوضاع مجتمعية بصورة مخالفة لما ألفته مدرسة التاريخ المباشرة في منهجتها وفق المنظور المادي. وقد تمّت تسمية دوسوسير وخلفاؤه بالبنيويين، ومبدئهم بالبنيوية، ومنهجهم بالمنهج (التفكيكي).

ومما هو في أهمية تقريب صورة الأداة البحثية لتصير منهجاً، فذلك قد يكون صادراً عن ضعف في تصنيف كليهما، الأداة والمنهج؛ فالتحليل هو تقنية علمية معوّل عليها أو هو أداة نستعملها ونحن نسير في طريق تبسيط الظواهر إلى أشكالها البسيطة الخالية من التعقيد. وهكذا يقودنا

استعمالها مباشرة إلى السير ضمن حظيرة السائرين على دروب البحث والتقصّي. تلك العملية التي تعرف في مجملها بالسير على منهج البحث الضعيف التصنيفي الذي أشرنا سابقاً إلى أنّه يقع في تسمية المنهج باسم الأداة البحثية بدلاً من الأداة المستعملة في هذه العملية، فإذا ما كانت عملية تحقيق أو تقصٍّي، مثلاً، باستعمال أدوات التحليل فلا ينبغي تسميتها بمنهج التحليل فنحل بذلك تسمية الأداة بدلاً عن قولنا إنّه منهج التحقيق.

وكما مرَّ معنا فإن حقيقة العملية التأويلية التي ننتهج مسلكها تكمن في تبسيط تعقيد الظواهر حتى نتمكّن من رؤيتها في بساطتها التكوينية. لذلك فهو مبرّر أن نذهب إلى تسميته بالمنهج التبسيطي. فتلك تسمية أكثر مواتاة، وأكثر إحاطة وأكثر إيفاء توضيحياً من استعمال الأداة المباحثية. وقد تقع تسمية التبسيطي نفسها في موقع ضعف بسبب عدم قدرتها على تمام الإحاطة بالأبعاد المصطلحية اللاَّزمة لتسمية المنهج. فالتبسيط كعملية قد تتّسم هي نفسها ببساطة تمنعها من هذه الإحاطة، وذلك بحكم أنّ البساطة التكوينية ليست بالضرورة مقابلاً موضوعياً يضاد الإزدواجية التكوينية. ذلك أنّه قد يكون مقبولاً وجود إزدواجية بسيطة التكوين، الأمر الذي يدخل تسمية منهج يبحث عن الأكثر في بساطته التكوينية في مأزق. وما هو مطلوب من صيغة منتهى البساطة أن تكون بمثابة العتبة التكوينية الأولى التي لا تحتوي غير البساطة الأوّلية الصرفة الخالية حتى من أبسط أشكال التعقيد. بناءً عليه تصير (الصيغة الأوّلية للبساطة التكوينية) هي المطلوب الوصول إليها بما يمكن من ربط العملية ربطاً اصطلاحياً محكماً في عملية البساطة الأولية والتي تعني مباشرة الرجوع إلى الأول الذي هو أبسط أشكال الوجود الظاهراتي. لذلك فإنّه ولكي نقصّر من طريق الوصول إلى صحيح تسمية تحمل الأبعاد المصطلحية اللازمة للعملية، فإنّه يستحسن تسميتها بمنهجية (تأويل الظواهر البحثية)، والتي تؤدّي مباشرة إلى معنى إرجاع الظواهر إلى أوّليتها الصرفة أو نهاية طريق بساطتها التي ربمّا لا يكون الوصول إليه مضموناً في (المفكّك) أو (المحلّل) أكثر مما يكون مضموناً في حالة الأوّلية الصرفة الموجودة في المأوّل. وبلا شك فإنّ حالة الأولية البسيطة لا بد أن تكون حالة لازمة وضرورية تؤدّي إلى رؤية خيوط الظاهرة وهي خالية من التشابك في حالتها الأوّلية الصرفة. أي بحسب لغة الكيميائيين، مكوّنة من عناصر غير مركّبة التكوين، أي في أبسط أشكالها الخالية تماماً من أي شكل من أشكال التعقيد بسيطاً كان أم مزدوج التكوين.

بناءً عليه يصير منهج التأويل هو التسمية الصحيحة للمنهج العلمي الذي يفترض أن يكون طريقاً أو طريقة يمكن السير عليه من الوصول إلى حلحلة تعقيدات الظواهر البحثية باستعمال آليات تحليلية أو تفكيكية تعالج تعقيدات الوجود الظاهراتي. ويمكن بالطبع اعتماد الآليتين التحليلية

والتفكيكية بعد تأويلهما، وذلك لأجل رؤية أصول فعاليّتهما. فالتفكيك عملية تتّصل بالبناء. والمبنى هو عبارة عن مركَّب وحدات بنائية في شكل لبِنات مرصوفة. وأما تركيبية البناء في واقعها فهي عملية لا تنفي بالضرورة تركيبية الوحدات البنائية الداخلة في تصفيف لبناتها. وذلك كمثال (الطوب) أو الحجر المقطّع في شكل قطع صالحة للاستعمال في البناء، فهذه كلّها ليست بالضرورة بسيطة التكوين بساطة مطلقة. فإذا ما رغبنا في معرفة الأصول التكوينية لها فلا بد أن نقوم بتحليل موادها الكيميائية للوصول إلى مركّباتها من العناصر بسيطة التكوين. ويصعب فصل الشكلي عن الجوهري في هذه الإجراءات، فما يبدو كإجراء شكلي مثل فحص تركيبية الوحدات البنائية، وهي تمثّل الآلية الفاحصة التي يُجرى عليها عملية التفكيك لا تختصر المسافة بين تفكيك التركيبية البنائية وتحليل مركّباتها بما في ذلك مركّبات وحداتها البنائية، وذلك بناءً على واقع وتاريخ تجريبية الشكلين الذي ربمّا يبرّر موضوعيّة وجودهما. فقد انصرف التحليل إلى المركّبات الكيميائية لرؤية عناصرها، بينما طال التفكيك المؤسّسات كما هي مؤسّسة اللغة ذات التركيب المتكوّن من لبنات لوحدات مجتمعها البنائية. وبالطبع المؤسّسة أكثر تركيبية من المواد المرتّبة الداخلة في تكوينها. وقد تبدو هنا ضرورة وجود الآليتين ما يبدو أنّه تكامل بينهما في أداء واجب تبسيط تركيبية بنائية أو مركّبات المفحوصات. وذلك قد يوضح أهمّية كليهما ما يحتاج إلى تنظيم لجمعهما كليهما في المنهج التأويلي الذي يشمل كامل الحراك الفاحص من المعقّد ثم المزدوج إلى أوّلي التركيب.

المنهج المركَّب بوصفه حقلاً خصباً للتأويل

لا بد لنا ونحن نعمل على ربط المقود المباحثي إلى منهج التأويل، أن ننتبه لهذين المتطلّبين الذين ربمّا يشكّل مقوداً آخر مهمّته تحصين المنهج من زلاّت أقدام الذهنية التكذيبية فيما تثيره من تخليط ما بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي حينما تنظر في جدل العلمي مع المعرفي. أو ما يقع عليها ممّا هو في خطورة خفاء الهوية المباحثية على كليهما، الذهنية التكذيبية وأختها التصديقية، فلا يتعرّفان على أناهما المباحثية ولا يتعرّفان كذلك على المكان الذي ينظر الباحث من موقع وقوفه عليه إلى الظاهرة البحثية. وقد سبق للشريف الحسن بن الهيثم (905م) أن عالج هذين المتطلّبين المنهجيين في كتابه الشهير (المناظير)[1] فأوضح في عبارات بالغة الرصانة العلمية، قدر ما تطيقه

[1]- ابن الهيثم، الشريف الحسن- كتاب المناظير- باللاَّتينية **DE ASPECTIBUS** وفي هذا الكتاب يقدم ابن الهيثم نظريته حول الرؤية التي شكت انجازاً متفرداً في البصريات خلال الفترة التاريخية الفاصلة بين كلاديوس بطليموس اليوناني وجوهانس كابلر الأوروبي. من المفيد الإشارة الى أن ابن الهيثم أضاف لكتاب المناظير رسالة في الضوء تبحث في المزيد من طبيعة السطوع وانتشاره الشعاعي في أوساط شفافة ونصف شفافة. حيث سيكون لهذا الابتكار المبدع دوراً تأسيسياً في علم البصريات المعاصرة.

ذهنية القرن العاشر الميلادي من مفاهيم، المنزلقات المباحثية الجاثمة على طرائق البحث في ظل غياب تام لمنهج بحث علمي. ولم يكن للشريف الحسن بن الهيثم من ذهنية أنّ المتقدّمين من أهل النظر قد أمعنوا البحث عن كيفية إحساس البصر، وأعملوا فيه أفكارهم، وبذلوا فيه اجتهادهم، وانتهوا منه إلى الحد الذي وصل النظر إليه، ووقفوا منه على ما وقفهم البحث والتمييز عليه. ومع هذه الحال فإنّ آراؤهم في حقيقة الإبصار مختلفة، ومذاهبهم في هيئة الإحساس غير متّفقة، فالحيرة متوجّهة، واليقين متعذّر، والمطلوب غير موثوق بالوصول إليه. وما أوسع العذر مع جميع ذلك في التباس الحق وأوضح الحجة في تعذّر اليقين، فالحقائق غامضة، والغايات خفية، والشبهات كثيرة، والأفهام كدرة، والمقاييس مختلفة، والمقدّمات ملتقطة من الحواس، والحواس. التي هي العُدد، غير مأمونة الغلط، فطريق النظر مُعفًّى الأثر، والباحث المجتهد غير معصوم من الزلل، فلذلك تكثر الحيرة عند المباحث اللطيفة، وتتشتّت الآراء، وتفترق الظنون، وتختلف النتائج، ويتعذّر اليقين.

والبحث عن هذا المعنى مع غموضه وصعوبة الطريق إلى معرفة حقيقته مركّب من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية، أما تعلّقه بالعلم الطبيعي فلأنّ الإبصار أحد الحواس، والحواس من الأمور الطبيعية. وأما تعلّقه بالعلوم التعليمية (الرياضيات) فلأنّ البصر يدرك الشكل والوضع والعظم والحركة والسكون، وله مع ذلك تخصّص بالسُّمُوت المستقيمة، والبحث عن هذه المعاني إنّما يكون بالعلوم التعليمية. فبحث صار البحث عن هذا المعنى مركّباً من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية.

وقد بحث المتحقّقون بعلم الطبيعة عن حقيقة هذا المعنى بحسب صناعتهم، واجتهدوا فيه بقدر طاقتهم، فاستقرّت آراء المحصّلين منهم على أنّ الإبصار إنّما يكون من صورة ترد من المبصر إلى البصر، منها يدرك البصر صورة المبصر. فأما أصحاب التعاليم فإنّهم عنوا بهذا العلم أكثر من عناية غيرهم، واستقصوا البحث عنه، فاهتموا بتفصيله وتقسيم أنواعه، وميّزوا المعاني المبصرة، وعلّلوا جزئياتها، وذكروا الأسباب في كل واحد منها، مع اختلاف يتردّد بينهم على طول الزمان في أصول هذا المعنى، وتفرّق آراء طوائف من أهل هذه الصناعة. إلا أنّهم على اختلاف طبقاتهم وتباعد أزمانهم وتفرّق آرائهم متّفقون بالجملة على أنّ الإبصار إنّما يكون بشعاع يخرج من البصر إلى المبصر، وبه يدرك البصر صورة المبصر، وأنّ هذا الشعاع يمتدّ على سموت خطوط مستقيمة أطرافها مجتمعة عند مركز البصر، وأنّ كل شعاع يدرك به مبصر من المبصرات: فشكل جملته شكل مخروط، رأسه مركز البصر وبقاعدته سطح المبصر ـ وهذان المعنيان ـ أعني رأي أصحاب الطبيعة ورأي أصحاب التعليم، متضادان متباعدان إذا أخذا على ظاهرهما. ثم مع ذلك فأصحاب التعاليم

مختلفون في هيئة هذا الشعاع وهيئة حدوثه. فبعضهم يرى أنّ مخروط الشعاع جسم مصمت مّتصل ملتئم. وبعضهم يرى أنّ الشعاع خطوط مستقيمة هي تطيق مثل هذا التعقيد المباحثي الذيي عتري علموية المنهج، إلا إذا ما كانت أجسام دقائق أطرافها مجتمعة عند مركز البصر، وتمتدّ متفرّقة حتى تنتهي إلى البصر، وأنّ ما وافق طراف هذه الخطوط من سطح المبصر أدركه البصر، وما حصل بين أطراف خطوط الشعاع من أجزاء المبصر لم يدركه البصر، ولذلك تخفي عن البصر الأجزاء التي هي في غاية الصغر، والمسام التي هي في غاية الدقة التي تكون في سطوح المبصرات. ثم إنّ طائفة ممّن يعتقد أنّ مخروط الشعاع مصمت ملتئم ترى أنّ الشعاع يخرج من البصر على خط واحد مستقيم إلى أن ينتهي إلى المبصر، ثم يتحرّك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة في الطول والعرض لا يدركها الحس لسعتها، فيحدث بتلك الحركة المخروط المصمت. وطائفة ترى أنّ الأمر بخلاف ذلك وأنّ البصر إذا فتح أجفانه قبالة المبصر حدث المخروط في الحال دفعة واحدة بغير زمان محسوس. ورأى طائفة من جميع هؤلاء أنّ الشعاع الذي به يكون الإبصار هو قوة نورية تنبعث من البصر وتنتهي إلى المبصر، وبتلك القوة يكون الإحساس. ورأى طائفة أنّ الهواء إذا اتصل بالبصر قبل منه كيفية فقط، فيصير الهواء في الحال بتلك الكيفية شعاعاً يدرك به البصر المبصرات.

ولكل طائفة من هذه الطوائف مقاييس واستدلالات وطرق أدّتهم إلى اعتقادهم وشهادات، إلا أنّ الغاية التي عليها استقرّ رأي جميع من بحث عن كيفية إحساس البصر تنقسم بالجملة إلى المذهبين المتضادين اللذين قدّمنا ذكرهما. وكل مذهبين مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما أن يكونا جميعاً كاذبين والحق غيرهما جميعاً، وإما أن يكونا جميعاً يؤدّيان إلى معنى واحد هو الحقيقة، يكون كل واحد من الفريقين القائلين بذيَّنك المذهبين قد قصّر في البحث فلم يقدر على الوصول إلى الغاية وقصر الآخر عنها، فعرض الخلاف في ظاهر المذهبين، وتكون غايتهما عند استقصاء البحث واحدة. وقد يعرض الخلاف أيضاً في المعنى المبحوث عنه من جهة اختلاف طرق المباحث. وقد يعرض الخلاف أيضاً في المعنى المبحوث عنه من جهة اختلاف طرق المباحث، وإذا حقّق البحث وأنعم النظر ظهر الاتفاق واستقر الخلاف. ولمّا كان ذلك كذلك، وكانت حقيقة هذا المعنى مع اطراد الخلاف بين أهل النظر المتحقّقين بالبحث عنه على طول الدهر ملتبسة، وكيفية الإبصار غير متيقنة، رأينا أن نصرف الاهتمام إلى هذا المعنى بغاية الإمكان، ونخلص العناية به، ونتأمّله، ونوقع الجد في البحث عن حقيقته، ونستأنف النظر في مبدئه ومقدّماته، ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفّح أحوال المبصرات، ونميّز

خواص الجزئيات، ونلتقط بالاستقراء ما يخصّ البصر في حال الإبصار، وما هو مطّرد لا يتغيّر وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس. ثم نترقّى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاد المقدّمات والتحفّظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفّح ذهنيته منوّرة بنور علموية كاشفة تفرّق ما بين أنا الباحث وذاتية معرفيّتها وما بين ما يدرأ عن الباحث هذه الغفلة المباحثية الكبيرة التي يبدو أنّ لها رباط شرطي بينها وبين الذهنية التكذيبية. فالشريف الحسن بن الهيثم لم يأت بمنهج بحث فتح به على أوروبا أبواب البحث العلمي من عنده، لكنّه كان في مكانة تمكّنه من أنّ ينفكّ من إسار ذهنية إنسانية مطلوب عقلها بعقال لا يتم الحصول عليه خبط عشواء أو بضربة حظ.

تأويل التنزيل الحكيم وصراطيّة الفهم

علينا أن نفترض أنّ أركان أطروحة البحث هذه هي نفسها موجودة وجوداً متنزّلاً ضمن التنزيل الحكيم. فقد نزلت كاملة في سورة الكهف. أوّل أركان هذه الأطروحة هو ركن نتثبّت من خلاله على أوّل شروط صحة المنهجة، ألا وهو الخروج من إسار (أنا) الباحث المكبّلة بذهنية غريرة بأدوات حسّها، إلى حيث التشرّف بنزول العلم طازجاً ممّا لا يمكن أن تحيط بأخباره ذهنية محاطة بالتباس حسّي كبير. ثم يتمّ تنزّل عملية تأويل لا تترك شاردة ولا واردة إلا بعد أن توردها لأصولها التكوينية الأولى. وقد تبدو عملية الخروج من أنا الباحث كعملية معقّدة، غير أنّها في بساطة تحرير النظر من إسار تضليل والباس أدوات الحس، وتضليل (أنا) الباحث اتي اعتادت أن تتغذّى من متراكمات ذاتية معرفيّتها المضلّلة. لذلك يصير الخروج من أسرها هو في الواقع خروجاً مزدوجاً، أولاً من تضليل أنا الباحث، وثانياً من إسار معتقدية مضلّلة كنتيجة مباشرة للذهنية التكذيبية وذاتية معرفيّتها.

خطاب الحق. جل وعلا. في سورة الكهف قد حوى قولاً خير ما يتمثّل في بلاغته من توضيح لهذا الخروج المزدوج، ورد هذا البلاغ على لسان سيّدنا موسى عليه السلام وهو يخاطب الفتى الذي يرافقه بهذه العبارة ﴿**وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا**﴾ [الكهف، 60] القارئ الحصيف الذي يقرأ مثل هذا التصريح المثير للتساؤلات، لا يمكنه أن يخطئ رؤية معنى موسى في التعبير(لا أبرح) مقروءاً مع التعبير (حتى أبلغ) فيتبدّى له مقصود البارحة هنا بأنّها مبارحة ليست معنية بالمكان ولا بالجغرافيا. إذ لا يمكن بلوغ مكان أو جغرافيا ما من خلال عدم المبارحة. فإذا ما انتفت صفة المبارحة المكانية بحسب ارتباط (لا أبرح) بقوله (حتى أبلغ)، أصبح لازماً رؤية هذه المبارحة بصورة أخرى غير المكانية، فلا يمكن أن نرى غير واحدة هي رؤية هذه المبارحة كمبارحة

زمانية خاصة وردت معزّزة بالتعبير الذي يفصل الأمر بقوله (أو أمضي حقباً) فإذا ما كانت عدم مبارحة سيّدنا موسى عليه السلام تمثّل قيمة زمانية تكون حقباً من الزمن يقضيها وراء مطلبه ألا وهو بلوغ مجمع البحرين، يصير بالتالي مجمع البحرين الذي سيتوصّل إليه عبر مكوث زماني هو نفسه مجمع بحرين لا يجريان في مكان أو في جغرافيا، إذ لا يمكن بلوغ جغرافيا ما بلوغاً يأتي نتيجة لمكوث زماني؛ لذلك فمجمع البحرين لا يمكن أن يكون موقعاً جغرافياً الا في حالة واحدة هي أن تتطابق الجغرافيا مع الموقع الزماني المقصود بعدم المبارحة الزمانية، وذلك يعني بالتحديد أن يكون وقوع الحدث الزماني في مجمع بحرين جغرافي. لذلك فالمقصود المبارحة من مجمع البحرين هو مقصود زماني، وليس هناك ما يمكّنه أن يشير إلى مجمع بحرين زماني إلا بعد أن ينفتح معناه إلى تفسير ينسجم في طبيعته مع بحرين يجريان في الزمان ويجتمعا فيه. والأقرب في معناه هنا لا بد أن يكون قصداً ومعنى بحر المعرفة وبحر العلم اللّذان يمكنان خلال تتبّع جريانهما في الزمان الكشف عن زمان التقاءهما في مجمع البحرين الزماني، والذي يمكن بمطابقة التاريخ للجغرافيا أن يكون مجمعهما هو مجمع جغرافي مصاحب.

ولا بدّ من الإقرار هنا بأنّه ليس توفيقاً محضاً أن يقابل هذا التفسير تأكيداً وتعزيزاً ثانياً نراه واضحاً عندما اقترح فتى سيّدنا موسى عليه السلام أن يأويا إلى (الصخرة) وهي عندهما معرفة بأداة التعريف (أل) ما يعني أنّه سبق لهما التعرّف عليها وبالطبع من سابق مرورهما بها. وقد كان طلب فتى سيّدنا موسى بسبب أنّه كان قد نسي أن يخبره أنّهما فقدا طعامهما. والذي هو حوت مجفّف ما يشير إلى مطابقة الجغرافيا للتاريخ. وقد ظهر لسيّدنا موسى بعد أن عاودت الحوت الحياة عند تلك الصخرة واتّخذ سبيله منسرباً إلى البحر أنّ في تلك الصخرة العلامة التي يبحث عنها لمعرفة مكان مجمع البحرين الذي يقصده؛ أي مجمع البحرين الزماني، وذلك جرياً وراء قوله (هذا ما كنا نبغ) ممّا لم يلحظاه عند سابق مرورهما عليه. فإذا كان ما وجداه عند ارتدادهما الى تلك الصخرة هو العبد الصالح الذي قال عنه الحق. جل وعلا (علمناه من لدنا علماً) فالعلم سيصير هو المكان الذي يسعى إليه سيّدنا موسى سعياً زمانياً. هنا تتعزّز عند قارئنا العزيزرؤى أقدر تفحّصاً يصبح بعدها تفسيرنا لبحرين يجريان في الزمان هما بحرا العلم والمعرفة تفسيراً منطقياً وذلك إثر ورود إشارة بالغة الوضوح لبلوغ بحر العلم. وبالطبع فالأمر لا يحتاج إلى مزيد من الحصافة في تحديد مكان وقوع بحر المعرفة الذي بارحه سيّدنا موسى، وبحر العلم الذي خرج في سبيل بلوغه. وهنا نتثبّت من منطقية رؤانا حول تفسير البحرين ومجمعهما، وكذلك نتثبّت من رؤية أولى عتبات السلوك المنهجي في هذا الخروج المزدوج، الخروج من أناة الباحث والخروج من بيئتها المضلّلة.

وقد ذكرنا أنّ منطق الصيغة المكانية منطق مقبول لا يمكن عزله بعيداً عن مقصود مجمع البحرين، وفي هذا ما يزيد من بلاغة الخطاب الإلهي بما يتجاوز فهومنا الغضة التي تحتاج كما هو احتياج سيّدنا موسى عليه السلام في هذه القصة إلى من يأخذ بيده، وبالتالي بيدنا في مخاض بحر العلم، فخطاب قصة سيّدنا موسى مع الخضر عليه السلام في مجمله وبترتيبه التنزيلي هو بيّن بليغ مدّخر لأجل بني آدميين ذوي ذهنيات صالحة لمقابلة تنزّلات العلم. في حين أنّها بيان غير واضح المعالم ومعقّد يحتاج لاعادة ترصيص حتى يصير قدر محدوديّة ذهنياتنا الغضة. هذا الترصيص المبسّط يمكنه أن يجعلنا نرى أنّ سيّدنا موسى عليه السلام قد تمّ اخطاره بالخروج حتى يبلغ مكاناً فيه عبد إلهي صالح أتاه الله العلم اللدني. وهذا خروج وبلوغ لمكانيين جغرافيين وخروج وبلوغ زمانيين في نفس الوقت. ويبدو أنّ الخروج والبلوغ الزمانيين هما أصل ومرجعية البلوغ العلمي؛ ذلك أنّ بلوغ سيدنا موسى مكان وجود ذلك العبد فإنّه يكون قد أوصل ما بين بحر العلم الذي يمثّله ذلك العبد الصالح وبين بحر المعرفة الذي يمثّله حينها سيّدنا موسى. فالتقاء الرجلين. عليهما السلام. للبحرين بحكم أنّهما يمثّلان قمّتيهما آنذاك، قمّة العلم وقمّة المعرفة وهو جمع زماني كبير لا دخل للمكان به.

وما يشير إلى رباط منهجي هام - وهي إشارة لضرورة ثبت هنا وجوبها- أنّ بلوغ بحر العلم لا يتأتّى الا بالصعود إلى قمّة عتبات المعرفة، ثم الخروج منها خروجاً من أسر (أنا) النفس المعرفية ومتعلّقاتها البيئية. وذلك خروج زماني ما في ذلك من شك. والإشارة التي ثبتت هنا ضرورتها تبدو في هذه القصة كمّاً محفوفاً بالخفاء، لا يتأتّى النظر إليها هكذا خبط عشواء، إذ أنّه في كلا الخروجين متطلّب منهجي ينبغي اتّباعه للوصول إلى المكاني حيث أهل العلم والزماني حيث الخروج من معرفيّة (أنا) النفس وحسيّتها إلى جمعية زمانية يصعب بلوغها إلاّ بالعبودية الصالحة اللازمة لتلقّي أخبار العلم المتنزّلة. وهو ما حدا بالعبد الصالح إلى القول: (وما فعلته عن أمري). كذلك قوله (هذا تأويل ما لم تسطع عليه صبرا) في إشارة بالغة القوة إلى عدم وضوح الأمر عند سيّدنا موسى الذي يفترض فيه أن يكون قد تنوّر بنور العلم بعد فترات قضاها مع العبد الصالح وبعد أن تنوّر بنور المنهج من خلال ذلك المقود الربّاني اللطيف منذ خروجه إلى بلوغه.

وأظنّ ظناً يحتاج إلى تأكيد لُغوي، أنّ التأويل الذي جاء على لسان الخضر عليه السلام هو تعبير يحمل صيغة لغوية مزدوجة قد تأتي مربوطة بالفعل آل يؤوّل التي يحتمل مصدرها أن يكون تأويلاً أو أيلولة، أو تأتي في فعل أخر مجاور هو أوّل بأوّل ومصدره تأويلاً. كلتا الصيغتين معنيتين في التنزّل الحكيم كما هو في تأويل سيّدنا يوسف للرؤى المنامية والتي تختلف عن تأويل العبد الصالح الخضر الذي علّم سيّدنا موسى عليه السلام ما لا صلة له بالرؤى المنامية، بل بأحداث ترتبط برباط التوافق

مع باكر حياة سيّدنا موسى ممّا لم يكن يراه أو يلاحظ لما هو مرموس فيه من قيمة معرفية عالية. ويبدو في توافق ما حدث مع باكر حياة سيّدنا موسى رجوعاً إلى سيرته الأولى. أو إن شئت فقل المأوّلة تأويلاً معرفياً راقياً قد يرقى إلى مقام ينفتح فيه باب العلم.

ولكأنّما عملية تنزيل تأويل الخضر ليست هي أكثر من لفت نظر لما لم يره سيّدنا موسى في سيرته الأولى. وقد قال عنه سيدي الشيخ علي زين العابدين في كتابه (تاج الأولياء والأولياء) ما معناه أنّ الخضر قال لسيّدنا موسىعليه السلام ردّاً على اعتراضه الأوّل واحتجاجه على خرق السفينة: وأنت عندما وضعتك أمك وأنت رضيعاً على تابوت في عرض البحر، من كان يكلؤك بعنايته من عشرات ما كان يحيط بتابوتك من التماسيح. أو يقول له عندما قتل الصبي: وكيف تحتجّ على ذلك وأنت قد جنيت من قتلك القبطي استنصار بني قومك الخير الايماني الوفير الذي جعلك أوّل المؤمنين ممّا عنيته بقولك عند البئر بأرض مدين. أو يقول له وهو يحتجّ عليه بعدم أخذ الأجر على بنائه الحائط: وأنت كم جنيت من الخير من تبرّعك بجهد السقيا لبنات سيّدنا شعيبعليه السلام. غير نجاتك من القوم الظالمين وزواجك الذي فتح عليك باب الخير والنبوة. ويبدو ظاهراً في كل هذه المراجعات أنّ لها متقابلات مع باكر حياة سيّدنا موسى تمثّل تأويلاً ذا مغزى في سيرته، تحتاج فقط لترجيعها لمكوّناتها وعناصرها الرئيسة، أي الى أولويات حدوثها الزماني ما لم يسعف سيّدنا موسى مغزاها الذي يجعله يكتم احتجاجاته على من يعرف أنّه عبد صالح منوّر له بنور العلم الإلهي[1].

وما يحتاج للمراجعة والتركيز في سورة الكهف حول نزول منهج التأويل وتربط علاقته مع ما سبق لنا طرحه حول تنزّل العلم لا بد أن نلاحظ الآتي:

1. ينسجم هنا كل ما سبق لنا طرحه عن مصطلح العلم وعلاقته بمصطلح المعرفة وعلاقة العلم بالمنهج العلمي ويلا ق مبحثنا عن العقل ويتطابق بصورة مدهشة.

2. يتأكّد تماماً ما سبق أن قرّرناه في شأن العلم أنّه في حقيقته ما هو سوى خبر متنزّل من علٍ.

3. تأتي كذلك إشارة واضحة إلى ما يتطلّبه تنزّل منزلة العلم من تأدّب ذهنية معرفية غريرة.

4. نلاحظ كذلك تراجع المعرفة وانسحابها متى ما ورد العلم، ويبدو كذلك هنا تبخيس للإعتراضات المعرفية الغريرة في حالة تطلّب العلم. وفي ذلك مدعاة لاحمرار وجنات منهجية

[1]- للمزيد من التفصيل لقصة سيدنا موسى وسيدنا الخضر بعد قراءتها في سورة الكهف الآيات **60** الى **82**. يمكن كذلك مراجعة تفسير الجلالين للقرآن الكريم. ومراجعة كتاب «تاج الأولياء والأولياء» للشيخ علي زين العابدين ـ طيب الله ثراه ـ الإمام السابق لمسجده بمدينة شمبات بالسودان بالخرطوم بحري.

الشك التكذيبية خجلاً من كثير اعتراضاتها الغريرة المتخلّفة المعرفية وضحالتها، مع اشراف ونضار وجه أصحاب المنهجية التصديقية جزاءً وفاقاً لما بذلوه من ثقة لا تتغشّاها الظنون في مطلق الحق ومطلق الخير في هذا الوجود.

ولا زالت هنالك شاردة ممّا يصعب حصره ممّا يطرحه خطاب سورة الكهف المنيفة؛ هذه الشاردة يتراوح ظهورها مع خفائها عند قراءة ما ورد من حكي إلهي تنزيلي في الحوار الذي حدث بين سيّدنا موسى عليه السلام وفتاه. فقد قال الأوّل ﴿**فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا**﴾ فردّ الفتى ﴿**وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً* فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً* فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَـذَا نَصَباً* قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا* قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا**﴾[1].

نقد التأويلية الديكارتية في الشك المنهجي

وبالطبع فما هو في هذا الخطاب المنيف من خفاء لا يمكن اعتباره تغطية أو تبطين يصعب تفهيمه، إنّما هو على العكس من ذلك، فهو تبطين يؤدّي إلى حسن التفهيم. ذلك أنّ الفهوم المدعوة لها البشرية جمعاء لا تأتي بالصعلكة والتمشدق والادّعاء، لكنّها فهوم تقوم على لازمة تأهيل أذهان غريرة معتدة بمعرفية حسية بالغة التضليل. وبالطبع لا يجتمع العلم مع التضليل. وغالب الظن أنّ هذا المكان هو خير المواقف لنستكشف أزمة تحديد الهوية المباحثية وتحديد مكان وقوفها. ويبدو أنّ الامر يطال ذهنية واحدة من ذهنيتي منهج البحث ألا وهي الذهنية التكذيبية. وأظنّ أنّ الأمر لا يطال اللاأدريون الأوروبيون وحججهم، بل يطال مؤمنون أوروبيون آخرون من اتباع (رينيه ديكارت) الذي عدّل العبارة إلى قوله: «أنا أفكر إذاً أنا موجود» فكلتا الطريقتين ذاتيتين لا تريان من حقيقة إلا بما يماسّ أناتهما ووجودهما وما وراء ذلك فهومشكوك في وجوده. والشاهد أنّهما كلاهما غارقان في وحل عدم تحديد هوية الباحث، ذلك الذي يتساءل عن براهين لوجود عالم يجعل فيه حتى نفسه التي بين جنبيه. ولكأنيّ بالحق جل وعلا يوضح لهذا الغرير في ردود لطيفة عن سؤاله متطلّب البرهنة فيقول له: وهل يعرف المتسائل نفسه؟ وهل يملك أناته التي تعذّبه شكاً فيما حوله من عوالم؟ فإذا كان يملكها فكيف صارت له هذه الملكية؟ ومن أين له بصك هذه

[1]- سورة الكهف: الآيتان 62-65.

الملكية؟ وإذا كانت الإجابة بلا، فهل يعرف صاحب هذه الملكية؟ وهل يستعملها كاستعارة منه أم بشروط أخرى؟

وبالطبع فهذه كلّها أسئلة لا فكاك منها للباحث الشكّاك، أما المتيقّن المتديِّن فهذه أسئلة قد فارقها والتمس لنفسه مكاناً بين الصدِّيقين حتى صارت تتكشّف له الأخبار كل حين وآن، ويتكشَّف له العلم الذي لا علم قبله أو وراءه.

مراجعات في حضرة منهجية الشك ذهنيتها التكذيبية:

وفي سبيل المزيد من البحث والتقصّي العلمي لا بدّ من مراجعة ما ثبت خلال فحص من إشكاليات الذهنية التكذيبية ما يحتاج منّا للمراجعة والتصحيح، ومن ذلك:

1. ينبغي أن نعيد وفق ما تمّ تنزيله من مفهوم للمنهج العلمي ما يفيد النظر في أنّ ذهنيتنا التكذيبية وما يستتبعها من منهجية الشك التي ما يزال الكثيرون يعتقدون بكونها محرّك علمي هام إلى درجة أن قال أحدهم: (أنا أشك إذاً أنا موجود). فمثل هذا النوع من التفكير يضعه تعديل مفاهيمنا العلمية في مكانة يفاعة وطفولة معرفية لا دخل ولا شأن للعلم بها.

كذلك يمكننا أن نرى ضعف منهج هذه الذهنية التأويلية في اعتمادها على الحس عبر الرؤيا المباشرة أو اللمس أو الذوق... الخ من بقية الحواس التي لا يمكن إنكار مردودها المعرفي مع التحفّظ على علموية مردودها. وذلك اعتراف بضعف تحرّ إعلانه كان يفترض ظهوره بعدما قام العلم بدحض مقولة ثبات الأرض ودوران الشمس حولها مما كنّا نراه عياناً بياناً بالعين المجرّدة. فذلك كان من المفترض أن يقودنا إلى اعتراف أنّ أدوات الحس لا تقودنا في كثير من حالاتها إلى رؤى حقيقة الوجود الظاهراتي، بل تقودنا إلى رؤى ملتبسة بمعرفية مزيّفة وغير حقيقية على الإطلاق.

2. ومن نقطة تجاور منهجية الشك، ينبغي ألاّ ننسى هنا أنّ ذهنية منهج الاستنباط الأرسطي في شدّة تمسّكها بتفاسيرها الاستنباطية، فقد قادتنا إلى أن نأتي بحادث مفجع ما زالت ذكراه تهري أفئدة العلماء، ألا وهو حادث إحراق العالم الإيطالي الجليل جوردانو برونو. فقد حاكمناه بواسطة سيئة الذكر محاكم التفتيش فوصفناه بالمهرطق، ثم حرقناه وذررنا برماده في البحر، فأوروبا وكل كهنتها وبابواتها وأباطرتها مضاف إليهم منهجية الاستنباط الأرسطي، كل هؤلاء يتحمّلون وزر اتباع ملموسية التحقيق الحسّي التي قرّروا بناءً على رؤيتها أنّ الأرض هي مركز الكون وأنّ الشمس وبقية

الكون يدور حولها كما قرّره المعلّمان الأثينيان بطليموس وأرسطو، أدّى تمسّكهم بذلك المنهج إلى إزهاق روح هذا العالم الجليل حرقاً، ما لم نسمع ولا مرّة واحدة بهم وهم يتوجّعون لفقده، أو يعتذرون عن الظلم الكبير الذي حاق به جرّاء ثباته على الحق. ذلك الذي جاء إثبات صحته العلمية بعدها، ما كان ينبغي أن يؤدّي إلى تكذيب معرفية الحس عبر إثبات ثبات الشمس ودوران الأرض حولها، ومن ثم تضعيف منهجية الشك التي تعتمدها الذهنية التكذيبية.

وقد كان لذلك التصحيح مقتضى منهجي يفترض أن يثور في وجه ذهنيّة التكذيبيين وما يتطلبّونه من برهنة ملموسية مادية تتوارى خجلاً لأسباب تخصّها لوحدها. عند موقف يفترض فيه أن يقرّ علانية بأخطائه العلمية الكبيرة وظلم ما تمّ تقريره حول هذا العالم الجليل من هرطقة ومن ثم رد الاعتبار له، وهو ما لم يحدث إلى يومنا هذا من قبل الكنيسة الكاثوليكية التي أتت بهذا الفعل غير المقبول.

3. مما كان يفترض أن يكون فيه المزيد من الإفحام لذهنية الشك التكذيبية مما كان يتوجّب أن يقودها إلى الكشف عن حالة جهل وتنطّع معرفي كبير، أنّ الكشف العلمي المعاصر للظاهرة الكهربائية قد قاد الى ما يمكن تسميته بظواهر فوق أو تحت الظواهر المادية المحسوسة، المثال على ذلك يبدو في الظاهرة الطيفية ذات اللطافة التي يمكن اعتبارها فوق أو تحت مادية. لا أدري أيّهما. وهذه بالطبع معرفة تقحم حقل الطاقة وسريانها الطيفي في عملية تكسيرية لحصون الذهنية التكذيبية بأسئلة ما زالت تثير في (عواصتها) شكوكاً كبيرة حول الحدود المادية التي تحتاجها تلك الذهنية لترسم داخلها حدود منهجها للبرهنة على مشكوكاتها الكبرى. وذلك بالطبع يحدّ من سطوة المنهج التكذيبي ذي الشكوك المعرفية التي يقال بمشروعيّتها بوصفها مطيّة العلم. حتى نكتشف أنّ المنهج المادي مواجه بإشكالية أخرمعتبرة تتّصل بتصنيف ما هو مادي وما هو غير مادي. فهل يمكن اعتبار الطاقة ووجودها الطيفي هو وجود حصري ضمن الوجود المادي الملموس والمرئي؟ الواقع الملموس حسياً يقول لا فالطيف في معظمه لا مرئي ولا مسموع ولا محسوس لمساً. إذاً فما هي دواعي حصره ضمن المحصورات المادية بمفهومها المرتبط بنهجها التجريبي الحسي؟

والطيف كما سبرت أغواره معرفيّتنا اللاحقة، أصبح معروفاً أنّه يندرج ما بين ما وصفته معرفّيتنا البصرية اللاحقة بما فوق البنفسجي الذي يمثّل اشعاعات غير مرئية، وما دون الحمراء، والتي هي نفسها أشعة غير مرئية، فنرى بعيننا المجرّدة فقط ما هو محدود بسريان طول موجاته الكهروميغناطيسية لألوان الطيف المرئي (قوس قزح) التي يبلغ عدادها- بحسب قياس أجهزتنا-

سبعة ألوان تندرج ما بين البنفسجي والأحمر. ثم نرى بواسطة أجهزة تمّ إعدادها إعداداً خاصاً بقية الأطياف غير المرئية، أي ما فوق البنفسجي وما دون الحمراء، بل ويمكننا عمل تركيبات إشعاعية كما هي أشعة الليزر من تلك التي تقع في خانة غير المرئيات، هذه المعلومات التي أصبحت ضمن حصيلتنا المعرفية لا تخرج عن كونها أخباراً صارت معلومة للعامة، كانت لعهد قريب أخباراً مجهولة. وقد خلط ظهورها أوراقاً كثيرة كانت تعتمدها معرفيّتنا الحسية ضمن ملعوباتها كما هو السؤال عن مادية أو لا مادية الطيف غير المرئي.

4. إعادة النظر ليس فقط، بما يؤكد تمييز ذاتية معرفيّتنا للظواهر عن موضوعيةعلمويّتها وحسب، بل ويتمدّد هذا النظر وهذه المراجعة حتى تشمل الباحث نفسه من حيث ذاتية أوموضوعية ظاهراتية هويّته المباحثية. وذلك بالطبع يسهّل من مهمة عزل أو فرز (أنا) الباحث وتصوّراتها حتى تصير هي نفسها موضوع ضمن المناولات البحثية التي لا تغيب أو تتخفّى عن هوية الباحث. ولكم أتمنى أن يعود أكاديميو الجامعات الأوروبية إلى الحق، ذلك الذي أشاحوا بوجودهم عنه طويلاً، حتى يمكّننونا من أن نقوم بإعادة ترتيب وسبك معرفيّتنا على أسس علمية صحيحة، ولكم أتمنى أن يأتي اليوم الذي تقوم فيه المجمّعات المسماة مجمّعات علمية على نطاق العالم من ردّ للإعتبار لشهيد العلم الكبير جوردانو برونو، والكشف عن خفاء المعلومات عن أساتذته الكرام الذين نهل هذا العالم الجليل من معينهم العلمي الصافي.

الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير

الإنسان ليس تاريخاً محضاً

محمد عرب صالحي[*]

تتضمّن هذه المقالة نقداً مجملاً لبعض آراء فيلسوف التأويل الألماني هانس غادامير (1900-2000). وتقصد على وجه الخصوص نقد الآراء التي اشتهرت لاحقاً تحت عنوان "الهرمنيوطيقا الفلسفية"، وتم التنظير على أساسها حول أنطولوجية الفهم والتاريخية الذاتية لفهم التنظير. يركّز الباحث هنا على نقد نظرية تاريخيّة الفهم عند غادامير من جهات مختلفة. فقد عمد في البداية إلى تناول بحث النسبيّة ليثبت بالأدلة المتقنة ـ على الرغم من إنكاره النسبية الأبستمولوجية والمعرفية والتي هي من لوازم الهرمنيوطيقا الفلسفية التي لا يمكن إنكارها؛ ثم ينتقل إلى بيان رؤية غادامير لمفهوم "الحقيقة" في العلوم الإنسانية من أجل أن يتناولها بالنقد والتمحيص؛ وهذه المسألة هي من المسائل المصيرية والحاسمة جدّاً في حقل العلوم الإنسانية، وعليه فإنّها تستحق دراسة تحقيقية واسعة وجذرية. أخيراً يناقش الباحث موضوع النزعة الذهنية في نظرية غادامير (وهي الأخرى مسألة هامّة)؛ حيث لا يرى هذا الإشكال وارداً بالإلتفات إلى مباني غادامير في مسألة الفهم وإن كان أصل المبنى قابلاً للبحث والنقاش.

المحرر

يُعتبر هانس جورج غادامير من مشاهير المفكّرين الألمان في القرن العشرين؛ حيث عمد ـ من خلال قيامه بفلسفة الهرمنيوطيقا ـ إلى إثبات أنّ الفلسفة هرمنيوطيقية في حدّ ذاتها. لقد اشتملت حياة هانس غادامير على قرن من الفلسفة الألمانية؛ ابتداءً من اللسانية التقليدية في الكانطية المحدثة وصولاً إلى القومية الألمانية المعتدلة. وبعد الحرب العالمية الثانية، وابتداءً من الاشتراكية سيمضي إلى نقد اتجاهات العولمة الكامنة في ذات التكنولوجيا.

---

*ـ أستاذ جامعي وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة التحقيق الثقافي والفكر الإسلامي- إيران.

ـ تعريب: حسن علي مطر.

يمكن لنا التعريف بهانس غادامير بوصفه مفكّراً يقبل حقيقة أنّ الفكر والفهم برمّته يحدث ضمن فضاء تاريخي لغوي، بالإضافة إلى التزامه بقراءة عن البيان الواقعي للعلم والمعرفة. فلقد لمس ضرورة للواقعية الثابتة؛ أي بمعنى أنّ نزاعاتنا يجب أن تقع حول واقعية متحقّقة بشكل مستقل عن الذهن، ولها موقع في التاريخ، وأنّها في الوقت نفسه قد شغلت أفكارنا حول مسألة تاريخيّة فهمنا لهذه الحقيقة الواقعية. ونحن في تفكير غادامير إنّما نرى الأشياء في التاريخ ومن طريق التاريخ، وليس من خارج التاريخ، وإنّ التاريخ واللغة لا يشكّلان سدّاً وحائلاً دون الفهم، بل هما وسيلة للفهم والمعرفة[1]. من هنا فإن الهرمنيوطيقا الفلسفية ـ عنده ـ رغم اشتمالها على بعض النقاط الإيجابية ـ فقد تعرّضت للنقد من جهات مختلفة، وسوف نتعرّض فيما يلي إلى البحث في بعض هذه الجهات[2].

أولاً ـ النسبية في الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير

إنّ للنسبية تعريفات وأنواعاً مختلفة[3]. و«النسبية المعرفية» تعني أنّ ما يعتبر معرفة لدى أبناء ثقافة ما، إنّما هو حصيلة الحاضنة الثقافية أو النظرية لديهم، وقد لا يكون معرفة بالنسبة إلى أفراد سائر الثقافات الأخرى بالضرورة. أما خصائص النسبية المعرفية فيمكن إيراد أهمّها على الوجه التالي:

أ ـ تشابك المعرفة البشرية من خلال الخصائص الفردية والذهنية لصاحب المعرفة، وأنّ كل أمر إنّما يكون مفهوماً بالنسبة إليه ضمن إطاره النظري الخاص، ونموذجه الخاص، ونمط حياته الخاصة، ومجتمعه الخاص، وثقافته الخاصة.

ب ـ إنكار إمكانية فهم الثابت واللاّتاريخي.

ج ـ عدم وجود معيار مطلق ومستقل للحكم، وبالتالي عدم توفّر الإمكانية لإصدار الأحكام الصحيحة.

د ـ على الرغم من رفضه لإشكال النسبية، يظل غادامير في معرض الاتهام بالنسبية من جهات متعدّدة.

---

[1] -See: The Litery Encyclopedia, Kelsey Wood, College of Cross,2003, available at: www. Litencyc.com (42006/15/)

[2]- لقد عمد صاحب هذا المقال إلى مناقشة ونقد رؤية غادامير إلى ماهية الفهم في مقال آخر يحمل عنوان «گادامر و تاريخ مندي فهم» (غادامير وتاريخية الفهم)، وهو منشور في العدد: 49 من مجلة قبسات، ويمكن لهذين المقالين أن يكملا بعضهما ـ نوعاً ما ـ في نقد آراء هانس غادامير.

[3]- انظر: سنكي، هاوارد، «پنج روايت از نسبي گرايي شناختي» (خمس روايات عن النسبية المعرفية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: پيروز فطورچي، مجلة ذهن الفصلية، العدد: 9، 1381 هـ ش.

وما من شك في أنّ الكثرة والتعدّدية المفهومية للنص وسيولته، إنّما تمثّل مجرّد جانب من جوانب الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير، والتي تحوّل معرفة الإنسان من الخارج إلى معرفة تاريخية، وبالتالي تكون نسبية في نهاية المطاف[1]. ينظرغادامير إلى الكثير من العناصر المختلفة بوصفها دخيلة في الفهم، بل يراها أجزاء في تبلور الفهم، وكل هذه العناصر تاريخية وزمنية، وإنّ وجود حتى عنصر واحد من تلك العناصر يكفي لكي تصبح المعرفة نسبية، وأن تجعل ذات الفهم والتعقّل ومن الداخل تاريخية، وكنتيجة لذلك تكون المعرفة ـ التي هي ثمرة لهذا الفهم ـ أمراً نسبياً أيضاً.

فأن يعتبر غادامير وجود الإنسان تاريخياً، وأن يعتبر فهمه ـ تبعاً لذلك ـ محدوداً ومنحصراً في الحيثيات الوجودية لمثل هذا الوجود التاريخي، وأن يؤكّد هو وأستاذه مارتن هايدغر على البُعد الذاتي من تاريخيّة الإنسان، ومحدودية وجوده وفهمه بالشروط التاريخية[2]، وأن يعتبر الفهم ثمرة الفرضيات البشرية المسبقة، وأنه يتحقّق كنتيجة لامتزاج الناس بشروطه الراهنة؛ وأن يعتبر حيثية الأطلاق[3] من العناصر الذاتية للفهم[4]؛ وأنّ الفهم والإدراك مسألة تاريخية في حدّ ذاته، وأنّ التجربة الهرمنيوطيقا والفهم يشكّلان أمراً ديالكتيكياً وتابعاً لمنطق السؤال والجواب[5]؛ وأنّ التجربة الواقعية هي الانفتاح على التجارب الحديثة والأفهام الجديدة[6]؛ وأنّ أفق الإنسان وأفق النص في حركة وجريان دائم[7]؛ وأنّ الفهم هو حصيلة امتزاج هذين الأفقين التاريخيين[8]؛ ويذهب من ناحية أخرى إلى اعتبار هذه الفرضيات من الحيثيات الوجودية للإنسان أمراً خاضعاً للسيطرة وأنّ السيطرة عليه أمراً مستحيلاً وغير معقول[9].. كل ذلك من شأنه أن يشكّل سبباً مستقلاً في النسبية الذاتية للفهم، والنسبية التبعية لمعرفة الإنسان.

---

[1] - See: Gadamer, Martin; 1994, Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, pp.37, 372, 395.

[2] - See: Heidegger, Martin; Being and Time, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harpersan Francisco, 1962, p.434/ Gadamer, Ibid, p.xxx.

[3] - Application.

[4] - See:Gadamer, Martin; Being and Time, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harpersan Francisco, 1962, pp.307- 308.

[5] - See:Gadamer, Martin; ibid, pp.369–370.

[6] - See:Gadamer, Martin;Ibid, p.362- 363.

[7] - See:Gadamer, Martin;The Historicity of Understanding, Published in: Hermeneutics Readers,1986, p.272 / Ibid, 1994, p.306.

[8]- See:Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994,pp.304–305.

[9] - See: Gadamer, Martin; Ibid, p.397.

جواب هانس غادامير

لا يرتضي هانس غادامير ـ ولا أيّ من تلاميذه ـ القول بأنّ آراءه تؤدّي إلى النسبية المعرفية؛ فهو يُعرّف عن نفسه في بعض المواضع بوصفه «واقعياً انطباعياً»[1]؛ بمعنى أنّنا نفهم الأشياء كما هي في حدّ ذاتها؛ وهكذا ندرك الحقائق، ولكن من زاوية خاصة وفي ظروف معيّنة؛ حيث لا يظهر لنا من الشيء سوى جانب منه، ولن يكون بمقدورنا معرفة الشيء من جميع جهاته وجوانبه؛ ففي الحقيقة إنّنا ننظر إلى الشيء من زاوية واحدة، وهي الزاوية المتاحة لنا، وليس من جميع الزوايا، ولن نتمكّن أبداً من الحصول على حساب جامع وحاسم عن الشيء؛ بيد أن الذي نفهمه وندركه يكون صادقاً ومطابقاً للحقيقية. ويقول في ذلك: إنّ الأراء المختلفة بشأن العالم ليست نسبية؛ بمعنى أن تقف في قبال العالم كما هو في حدّ ذاته، وكأنّ النظرية الصحيحة موجودة في مكان خارج العالم اللغوي للإنسان، وأن تكون قابلة للكشف في الشيء في حدّ ذاته. هناك في كل نظرية بشأن العالم وجود لعالم في نفسه أيضاً. إنّ تنوّع وتعدّد الآراء بشأن العالم لا يتضمّن القول بنسبية العالم، بل إنّ العالم ـ أياً كان ـ ليس شيئاً مختلفاً عن الآراء التي يعمل العالم على إظهار نفسه من خلالها. إنّ الشيء في حدّ ذاته ـ كما أثبت هوسرل ـ ليس شيئاً سوى الاستمرارية التي تترسّخ بالاقتران معها جميع الجوانب النصفية للمشاهد المختلفة من الأشياء القابلة للإدراك واحدة بعد أخرى، حيث تلقي بظلالها على بعضها[2].

في المقابل يرى المفكّر الألماني برايس آر. واختارهاوزر[3] أنّ من الواجب تسمية النظرية المعرفية لهانس غادامير بـ «الواقعية الانطباعية»؛ ذلك لأنّ غادامير كان يكرّر على الدوام أنّ الشيء في حدّ ذاته إنّما يُدرك أبداً من طريق الإمكان التاريخي وفي أُفق لغوي. أي إنّنا ندرك الأشياء في حدّ ذاتها، وإنّ هذه الآفاق تمارس دورها وآليتها بوصفها شرطاً من شروط المعرفة، وبوصفها حدّاً للمعرفة أيضاً؛ نحن إنّما نفهم الحقائق من زاوية خاصة، وفي ظل ظروف وشروط خاصة[4].

إلى ذلك يذهب جون غروندان (1955م)[5] إلى اعتبار هانس غادامير «واقعياً في معرض الخطأ»؛ وقال في ذلك: لم يكن غادامير يتصوّر أنّ الهرمنيوطيقا تنجرّ إلى النسبية المطلقة، التي هي التشكيك

---

[1] - Perspectival realist.

[2] - See:Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, pp.447- 448.

[3] - Brice R. Wachterhauser.

[4] -See: Wachterhauser, ?, 1994, pp.154- 155.

[5] -Jean Grondin.

ذاته. ليس الأمر كما لو أن صاحب النزعة البنيوية إذا أصابه العجز، فإنّ كل خطوة بشأن المعرفة البشرية والأبستمولوجيا سوف تنهار كما ينهار بيت من الورق المقوّى. ولو أنّ صاحب النزعة البنيوية خسر جولته، لا يعني ذلك أنّ تلك الجولة هي الجولة الوحيدة الممكنة. يرى غادامير أنّ إخفاق النزعة البنيوية لا يستلزم نجاح النسبية والتشكيك، وإنّما هو ـ إلى حدّ ما ـ التزام تجاه إمكانية «الخطأ»[1].

لمَّا كانت الشروط التاريخية واللغوية والنزعة التقليدية قد شكّلت مانعاً نوعياً دون تحصيل اليقين، فهذا لا يعني أنّه لم يعد هناك طريق آخر لتوجيه علومنا ومعارفنا. فلو قدّر للنزعة البنيوية أن تموت، فلسوف تحل محلّها اللاَّعصمة وإمكان الخطأ، دون النسبية والتشكيك[2].

إنّ الواقعية اللاَّمعصومة والواقعية الانطباعية ـ التي تمّ بهما تفسير رؤية غادامير ـ كلاهما شريك في أنّنا لن نصل أبداً إلى حقيقة الواقعية، وإنّ مسار الفهم في استمرار وتواصل لا ينتهي. وإنّ اختلاف هذين التفسيرين يكمن في أنّ التفسير الأوّل يقبل إمكان الخطأ بالنسبة إلى جميع الأفهام والنظريات؛ لأنّ الإنسان يعاني من محدودية ذاتية، وهذا الأمر يحول دون تحقّق اليقين؛ وأما الواقعية الانطباعية فهي ترى أنّ ما فهمته مطابق للواقع، وإن كان من زاوية بُعد من أبعاده.

ثانياً: النسبية لازم لا ينفصل عن الهرمنيوطيقا الفلسفية

ما تقدّم كان أقصى ما يمكن قوله في الدفاع عن هانس غادامير، ودفع تهمة النسبية عنه؛ ولكن لا يزال هناك بعض الأسئلة التي لم نجد لها إجابات مقنعة في فلسفة غادامير. ومن بين تلك الأسئلة، أنّ فهم الحقيقة ـ طبقاً لرؤية غادامير ـ يعتبر على الدوام تجربة للمعنى، وأنّ هذه التجربة تحصل في معرض الجواب عن السؤال الذي كان الشخص بصدد العثور على جوابه، وكان جواباً عن سؤال حيّر المفسّر، وأرشده إلى تفسير النص. إنّه سؤال منبثق عن موقعه وفرضيّاته الخاصة، وإنّ إجابته تأتي ضمن هذه الدائرة، وأنّ لكليهما حيثية تاريخية. يضاف إلى ذلك أنّ الجواب يجب أن يكون قابلاً للإطلاق والتطبيق بالنسبة إلى الواقع الراهن للشخص أيضاً، وهذا بدوره أمرٌ غير ثابت؛ فهل النسبية شيء غير هذا؟

[1] - Fallibilism.
[2]- See: Dostal, Robert j.; the Experience of Truth for Godamer and Heidegger, Published in: Hermeneutics and Truth, Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evaston, 2002 , pp.70- 71.

عن هذا الاستفهام يجيب جون غروندان بأنّنا لسنا من القائلين بالعينية المطلقة، ولا نرتضي في الوقت نفسه النسبية المطلقة. إنّ العينية التي نؤمن بها يمكن أن تجتمع مع نوع من النسبية. وهي النسبية التي لا تبلغ بمحو مفهوم العينية إلى المنتهى، وربما كان هذا مثيراً للإعجاب إلى حدّ ما. وفي توضيح كلام غروندان: يمكن لنا أن نعطي لمفهوم العينية معنى أقلّ إطلاقاً، ولا سيما من أجل تسديد الحساب إلى هذه الحقيقة؛ وهي أنّنا كنّا في السابق نمتلك علوماً كانت عينية، ولكنّها لم تكن مطلقة. في الهرمنيوطيقا لا يعدّ بناء بيت للعينية، بمعنى الالتزام والتعهّد لأفق مطلق، بل بمعنى أن نعترف بهذا الأمر رسمياً، وهو أنّ بعض المدَّعيات بشأن العلم والتفسير أكثر قابلية للاعتماد من سائر الآراء؛ من ذلك أنّنا قد اعترفنا ـ على سبيل المثال ـ أنّ علم الكيمياء والجفر والرمل والهيئة ليست على مستوى واحد، وقبلنا بأنّ الدولة المنتخبة ديموقراطياً هي أكثر مشروعية من الحاكم المستبد. وإنّ مهمة الهرمنيوطيقا هي أن تأخذ بالنزعة النسبية وتخرجها من الإطلاق وتدخلها في النسبية، وتقبلها بشكل نسبي، وهذا لا يعني التخلّي عن العينية[1]. ولا شك بأنّ هذا الكلام من جون غروندان يُشير إلى أنّه هو الآخر يقول بورود أصل الإشكال على هانس غادامير، ويسعى إلى تخفيف النسبية لا إنكارها من الأصل.

وفي ما يلي نعرض إلى جملة من الملاحظات المنهجية على أطروحة غادامير في النسبية:

أ-تنافي الواقعية مع الإنكار المطلق للنزعة البنيوية

يبدو أنّ الواقعية الانطباعية يمكن أن تجتمع مع النزعة البنيوية، ومن خلال التعديل يمكن للواقعية اللاَّمعصومة ـ بمعنى أنّ الشخص القائل بإمكان الخطأ على المعرفة إذا تخلّى عن كليّة وتعميم القابلية للخطأ ـ أن يقبل بأصل هذا المبنى المطروح من قبل غادامير والمفسّرين من أمثال جون غروندان، مع التحفّظ وملاحظة بعض النقاط، ولا يقع في إشكال النسبية المطلقة أبداً. بيد أنّ النقطة الأساسية التي تكمن هنا هي أن غادامير لا يستطيع أن يختار مثل هذا المبنى؛ لأنّ النزعة البنيوية لا تقبل الجمع مع مبانيه وصاحب النزعة البنيوية يستطيع القول: هناك احتمال الخطأ في علومنا، ولكن ليس في مطلقها؛ إذ هناك لدينا - في الوقت نفسه- بعض القضايا التي لا يوجد فيها احتمال الخطأ، وإنّ سائر القضايا تأخذ اعتبارها من هذه القضايا القطعية والمرجعية. غير أنّ الإشكال الذي يرد على أداء غادامير يكمن في أنّه على الرغم من قوله بعدم عصمة العلم والمعرفة، يقول بكلّيتها أيضاً، وعلى الرغم من ذلك يبحث عن معيار لتشخيص الفهم الصحيح من الخاطئ أيضاً؛ في حين أنّ هذين الأمرين لا يمكن الجمع بينهما.

---

[1]-See: Dostal, Robert j.; Ibid, 2002 , pp. 52 - 53.

ب ـ عدم الملازمة بين محدودية الإنسان والقول بقابلية الخطأ مطلقاً

من بين الأبعاد والجهات الهامة المترتّبة على هرمنيوطيقا هانس غادامير هو التأكيد الصارم على محدودية الإنسان؛ والنتيجة المترتّبة على ذلك، هي عدم العلم بجميع أبعاد الشيء، وعدم الوصول إلى اليقين، وإمكان وقوع جميع العلوم والأفهام البشرية في الخطأ، وهذا كلّه يؤدّي في نهاية المطاف إلى القول بالنسبية. إنّه يرى أنّ أهم فهم وتجربة إنسانية هي تجربة محدوديّته وافتقاره[1].

ولكن يبدو أنّه لا يوجد هناك أيّ تلازم بين محدوديّة الإنسان وبين عدم الفهم اليقيني؛ وذلك لأنّ الإنسان حتى مع الوصول إلى اليقين، أو إلى ما لا يُحصى عدده من حالات اليقين، لا يخرج عن المحدودية، ولا يصبح مطلقاً. حتى الإنسان الذي يتصل بما وراء الزمان والمكان، يبقى محدوداً ضمن دائرته الوجودية، يضاف إلى ذلك أنّ العلم ببُعد من أبعاد الشيء، وإن لم يكن علماً بكل الشيء، بيد أنه يُعدّ ـ في مورد ذلك البُعد ـ علماً وفهماً. إنّ عدم العلم بسائر الأبعاد، لا يضرّ بيقينية بُعد خاص.

إنّ سرّ هذا الخطأ يكمن في أنّه يعتبر العلم بجميع اللوازم والملزومات والملازمات دون واسطة أو بوسائط قليلة أو كثيرة للشيء الواحد في جمع مسألة وقضية واحدة؛ في حين أنّ كلّ واحدة منها تمثّل قضية علمية مستقلة، وكلما وصل الإنسان في مورد شيء إلى قضية جديدة، كان ذلك علماً مستقلاً وجديداً، ولن يكون ملازماً لتبدّل القضايا السابقة في مورد ذلك الشيء؛ بل هو معرفة تضاف إلى علمنا السابق؛ أجل إنّ الإنسان لا يمتلك علماً مطلقاً في مورد الأشياء، وإنّ نفي العلم المطلق عن الناس وحصره بالله سبحانه وتعالى إذا لم يكن بمعنى سلب العلوم اليقينية المحدودة بالنسبة إلى بعض حقائق الخلق، كان ذلك أمراً مناسباً ومقبولاً[2].

ج ـ الافتقار إلى الميزان والمعيار المعتبر

إنّ ما تقدّم من قبل هانس غادامير وتلاميذه وشرّاحه في ردّ الاتهام بالنزعة النسبية، إنّما يكون مقبولاً إذا تمكّنوا من تقديم معيار أو معايير لتمييز الفهم الصحيح من الفهم الخاطئ، وإلا فإنّ

[1]- See: Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, pp. 356 - 357.

[2]- انظر: جوادي آملي، عبد الله، شريعت در آينه معرفت (الشريعة في مرآة المعرفة)، ص 325، مركز نشر اسراء، ط 2، قم، 1378 هـ ش. (مصدر فارسي).

القول بالنزعة العينيّة ولو على نحو يقبل الخطأ، والقول بأنّنا لا نتعرّض إلى النزعة النسبية المطلقة، وأنّ لدينا بعض المرجّحات أبداً، سوف يبقى مجرّد ادعاء لا يستند إلى أيّ دليل. والسؤال الماثل هنا: هل تمكّن غادامير من تجاوز هذه المعضلة؟!

لقد تحدّث هانس غادامير مراراً عن الفرضيات الصحيحة والخاطئة، وعن الفهم الصحيح والخاطئ، والأفق الصحيح للنص، والسؤال الذي يجيب عنه النص، والانحراف عن ذلك الأفق، والتمايز بين الأمور. «إنّ الفرضيات الصحيحة تؤدّي إلى الفهم، وإنّ الفرضيات الخاطئة تؤدّي إلى الضلال»[1].

فهو يشير هنا إلى معيار واحد فقط للتمايز بين هذين الأمرين، ألا وهو الفاصلة الزمنية. فهو يقول «إنّ الفاصلة الزمنية تزيح الأحكام المسبقة الساذجة والخاطئة، وتجعل الأحكام التي توجب الفهم الأصيل أكثر وضوحاً. وإنّ الفاصلة الزمنية هي التي تجيب عن الإشكال الذي يتمّ توجيهه في الغالب إلى الهرمنيوطيقا؛ أي كيفية التمايز بين الفرضيات الصحيحة التي نفهم بواسطتها، والفرضيات الخاطئة التي نتعرّض إلى سوء الفهم بسببها»[2].

في موضع آخر يبيِّن غادامير أنّنا نستطيع أن نطرح للهرمنيوطيقا التاريخية سؤالاً أبستمولوجياً وبنيوياً على النحو الآتي: ما هو الأساس الذي تقوم عليه مشروعيّة الأحكام المسبقة؟ ما هو الشيء الذي يميّز الأحكام المسبقة المشروعة من الأحكام الكثيرة الأخرى التي لا شك في أنّ مهمّة العقل الانتقادي تكمن في التغلّب عليها؟»[3].

هنا يرتضي غادامير مرجعيّة النزعة التقليدية والأصالة بوصفها مصدراً للحقيقة، ويذهب إلى الاعتقاد بأنّ النزعة التنويرية عندما كانت تحتقر جميع أنواع المرجعيات، فقد عجزت عن رؤية هذا الأمر[4]. إنّ اختبار الأحكام المسبقة التي تأثّرت بالتاريخ والماضي، إنمّا يكون من خلال حملها على مواجهتها مع السنة والماضي[5].

[1]-See: Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, p. 299.
[2]- See: Gadamer, Martin; Ibid, p. 298.
[3]- See: Gadamer, Martin; Ibid, p. 277.
[4]- See: Gadamer, Martin; Ibid, p. 279.
[5]- See: Gadamer, Martin; Ibid, p. 306.

ثالثاً: نقد معيار النزعة التقليدية والأصالة

هل النزعة التقليدية والأصالة تمثّل معياراً مطلقاً أم نسبياً؟

إن المعيار المطلق لا يتناسب مع مباني هانس غادامير؛ إذ أنّ الأمر المطلق بالغ الشحّ في القاموس المعرفي لغادامير، وإنّ المعيار النسبي لا يصلح للحكم والتمييز؛ ذلك بأنّه في حدّ ذاته يحتاج إلى دليل. وثمّة من ينبري إلى الاعتقاد بأنّ النزعة التقليدية والأصالة لا تصلح أن تكون معياراً لاعتبار الفهم؛ لأنّ النزعة التقليدية والأصالة ليست شيئاً آخر غير تاريخ تفاسير النص، وإنّ كل تفسير جديد يضاف بعد تبلوره وظهوره إلى النزعة التقليدية والأصالة، ويؤدّي إلى تغييرها؛ ونتيجة لذلك لا يمكن للنزعة التقليدية والأصالة أن تكون معياراً؛ لأنّها في حدّ ذاتها عرضة للتغيير؛ وإنّ ذات النزعة التقليدية والأصالة المتغيّرة تبحث عن وجهة واعتبار لما يطرأ عليها من تغيّرات، وعليه كيف يمكن لها أن تكون معياراً لاعتبار التفاسير. وإنّنا من دون معيار ثابت لا نستطيع أن نحصل على اختيار صحيح حتى بين تفسيرين مختلفين، ونبقى نحن وهذه النتيجة القائلة بأن النص لا يقدّم لنا مفهوماً خاصّاً أبداً[1].

إنّ معيارية الفاصلة الزمنية تبدو عرضة للنقد حتى من جانب تلاميذ هانس غادامير، يقول جون غروندان: ربمّا أمكن للفاصلة الزمنية أن تفرض علينا قبول الفرضيات الخاطئة، وتقضي على الأفكار الجديدة والأفضل. يضاف إلى ذلك أنّ هذا المعيار لا يجدي حيث نروم فهم الآثار المعاصرة التي لا توجد بيننا وبينها فاصلة زمنية. ومن هنا كان غادامير في الطبعات الأولى من كتاب «الحقيقة والمنهج» يعتبر الفاصلة الزمنية مجرّد معيار لتشخيص الفهم الصحيح من الفهم الخاطئ، وكان يستعمل عبارة (only)، إلا أنّه عدل في طبعة عام 1985 م لهذا الكتاب عن هذه الكلمة، واستبدلها بكلمة (often)، ويبدو أنّه قد التفت بنفسه إلى إشكال هذا المعيار[2].

وقد أشار غروندان إلى هذه النقطة في مقالة أخرى له تحت عنوان «الهرمنيوطيقا والنسبية»، حيث قال: إنّ الفاصلة الزمنية يمكنها أن تعمل على حلّ بعض المشاكل إلى حدّ ما، ولكنّها لن تستطيع حل جميع المشاكل، ولا هي وحدها تحل المشاكل. يضاف إلى ذلك أنّ النزعة التقليدية

[1]- See: Hirsch, E. D.; 1967, Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale university press, pp. 250 – 251.

[2]- See: Dostal, Robert j.; the Experience of Truth for Godamer and Heidegger, Published in: Hermeneutics and Truth, Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evaston, 2002 , pp. 45 - 46.

والأصالة والفاصلة الزمنية تؤدّيان في الكثير من الموارد إلى بعض التفاسير المنحرفة عن المعنى الأصلي للنص، وهناك الكثير من النماذج والأمثلة على ذلك في التاريخ. وإنّ كلاً من النزعة التقليدية والأصالة والزمان، كثيراً ما يتركان تأثيرات سلبية ومجانبة للصواب في فهم النص، وهذا في حد ذاته إشكال آخر يرد على هذا المعيار.

والإشكال الآخر الذي يرد عليه هو أنّ هذا الفهم ليس له تطبيقات في فهم الآثار المعاصرة؛ إذ لو كانت الفاصلة الزمنية تمثّل شرطاً في صحّة الفهم، لوجب ترك فهم جميع الآثار المعاصرة إلى التاريخ، وللزم تركه مسكوتاً عنه في المرحلة الراهنة[1].

والإشكال الثالث الذي يرد على معيارية (الفاصة الزمنية)، هو أنّ هذا المعيار في حدّ ذاته ينطوي على إبهام؛ إذ لم يبيّن مقدار الفاصلة الزمنية المطلوبة لفهم النصوص فهماً صحيحاً. ولن يجدي تحديد فترة زمنية؛ إذ كلّما تمّ تحديدها بفترة زمنية يرد الإشكال والقول: لماذا لا يتم تحديدها بفترة أقصر أو أطول؟

وما من ريب فإنّ تقديم معيار ثابت هو أمرٌ يتناقض مع تاريخية الفهم.

فأن يذهب هانس غادامير إلى اعتبار التناغم والتماهي مع النزعة التقليدية والأصالة دليلاً على حقيقة وصحّة الفهم، أو يعتبر تصرّم الزمان معياراً لتشخيص الفهم الصحيح من الفهم الخاطئ ـ بغض النظر عن صحّة أو عدم صحته بشكل عام ـ فهذا يعني أنّه يقبل بهاتين القضيتين؛ أي هل كان يرتضي هذين الفهمين والحقيقتين بشكل مطلق وقطعي، أم أنّه يتردّد في كليتهما وقطعيّتهما؟ وبعبارة أخرى: هل قبل هانس غادامير بهاتين القضيتين بوصفهما فهماً يفوق التاريخ، بحيث لا يخضع للقوانين التاريخية والمتغيّرات الزمنية، أم أنّ هاتين القضيتين والفهمين هما من القضايا التاريخية، ونتيجة لذلك تكونان نسبيتين ومرحليّتين؟ لو اختار هانس غادامير الشق الأول، فإنّ ذلك سوف يتنافى مع أصل نظرية تاريخيّة الفهم وتاريخيّة وجود الإنسان الذي يقوم عليه أساس هرمنيوطيقيّته؛ إذ أنّه قد أكّد مراراً على أنّ الإنسان كائن تاريخي ومحدود، ومن المحال أن يتمكّن من الوصول إلى المطلق. أما لو اختار الشق الثاني؛ فعندها كيف يمكن القبول بهذه النظرية بوصفها معياراً يمكن من خلاله التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الخاطئ؟! إذ كيف يمكن لما كان هناك إشكال في صحته ولا يقوم على أساس متين وأصيل، أن يصبح بنفسه معياراً لتقييم غيره؟!

يبدو أنّ غادامير يؤمن بالنزعة البنيوية بشكل غير مباشر، وعلى نحو لاشعوري، ولكنّه لا يستطيع

[1]-See: Wachterhauser, ?, 1994, pp. 56 - 57.

الإقرار بذلك. إذا لم يكن هناك في البين معياراً مطلقاً وكلياً، فما الذي يعنيه الحديث عن الفهم المعتبر وترجيح فهم على فهم آخر؟ ثم بالقياس إلى أيّ أمر يتمّ تقييم عبارة «الأرجح» و«الأكثر اعتباراً»؟ ليس أمام هانس غادامير غير القول: إنّ الفهم الأفضل والأحسن يعني الذي يكون أكثر تناغماً مع النزعة التقليدية والأصالة؛ وعندها يرد السؤال القائل: ما هو معيار غادامير في تقييم التناغم، ومن أين لنا في الأساس أن نعلم أنّ التناغم مع الأصالة يجعلها أقرب إلى الحقيقة، أو يجعلها تبدو أقرب من الحقيقة؟ ومن هنا يبقى هانس غادامير رازحاً في مصيدة النسبية، رغم أنّه لا يبدو متمسّكاً من الناحية العملية بلوازم رؤيته، وينكر ذلك على المستوى النظري أيضاً.

إنّ نظرية هانس غادامير في تقديم معيار للتمييز بين الفهم الصحيح والفهم الخاطئ هي من الاضطراب والتهافت بحيث أثارت حتى المدافعين عنه؛ وهذا ما نفهمه من كلام برايس واخترهاوزر ـ الذي يصف غادامير بالواقعية الإنطباعية ـ حيال كيفية تعاطي غادامير مع مسألة تمايز الفهم الصحيح من الفهم الخاطئ. إذ يبدو – حسب هاوزر- أنّ غادامير لم يذهب إلى خيار حل المشكلة، وإنّما أخذ يبحث عن طريق يجعل نفس هذه المشكلة أمراً إيجابياً، ويرى ذلك أمراً ذاتياً لبحث الإنسان عن الحقيقة... وبالتالي، حتى التفاسير المتناقضة إذا كانت متناغمة في ذاتها، فإنّها تدل على اشتمالها على حصّة من الحقيقة![1] ثم إنّ تماهي التفسير وتناغمه، يعدّ توجيهاً وتبريراً كافياً لهذا الادعاء القائل بأنّ للتفسير تناسباً وتطابقاً مع الواقع؛ وأما لماذا يكون دليلاً كافياً على التطابق، فلأنّنا ليس أمامنا سوى التفكير على هذه الشاكلة وهو أنّ التفاسير متماهية ومنتجة للواقع. وبعبارة أخرى: إما يجب علينا القبول بهذا الأمر، أو أن نقول بأنّ التماهي والتناغم عاجز عن إنتاج الواقع، وفي الحالة الثانية نضطر إلى القول بثنوية «الشيء في حدّ ذاته» و«الشيء بالنسبة لنا»[2].

إنّ التهافت والاضطراب والمصادرة على المطلوب في هذه الكلمات، دليل على أنّ غادامير عاجز عن تقديم معيار ينسجم مع مباني نظريته، وأنّ تلاميذه قد تخبّطوا في هذا الشان أيضاً. وهو الأمر الذي نلاحظه عند الباحث كارستن شتوبر حين يرى أنّ موقف غادامير من السؤال عن نسبية الحقيقة، غامض وغير واضح. فهو من جهة يرى أنّ الفهم رهن بالأفق التاريخي الخاص للمفسّر، ويقول: نحن لا نستطيع الحديث عن فهم أفضل، بل الموجود هو الفهم المختلف؛ إذ أنّ جميع الأفهام رهن بالفرضيات المكانية والزمانية الخاصة؛ ومن ناحية أخرى يصرّ على أنّ هذه التبعية

[1]- See: Wachterhauser, ?, 1994, pp. 157 - 158.

[2]- See: Wachterhauser, Ibid, 1994, p. 154.

والارتهان لا تعرّض المكانة التاريخية لصحّة الفهم إلى الخطر... إنّ هانس غادامير لم يواجه المسألة النسبية بالمقدار الكافي[1].

رابعاً: غاداميروالحقيقة في العلوم الإنسانية

لقد تعرّض هانس غادامير إلى هذه المسألة أي «الحقيقة في العلوم الإنسانية»[2] في مقالتين طبعتا في كتاب «الهرمنيوطيقا والحقيقة»، دون أن نجد فيهما تعريفاً وبياناً واضحاً لمعنى «الحقيقة»؛ وحتى في كتاب «الحقيقة والمنهج» حيث يجب أن يرد تعريف المفردات في مقدّمة هذا الكتاب، لا نجد كلاماً جامعاً وتعريفاً واضحاً للحقيقة.

وقد أقرّ هانس غادامير بنفسه هذا الأمر عندما قال: «ليس من السهل العثور على فهم صحيح للعلوم الإنسانية بسبب طبيعة مهامها، وبالنظر إلى تلك الدائرة الواسعة التي تتعاطى معها؛ وبالتالي من الصعب فهم وتقديم معنى الحقيقة عندهم وما هي حصيلة ومعطيات هذه العلوم. ومع ذلك كلّه يبدو أنّ بالإمكان فهم هذا الأمر في حقول من العلوم الإنسانية ـ ذات الموضوعات الأكثر تحديداً ـ على نحو أيسر»[3]. وفي مقالته «ما هي الحقيقة؟» يضيف: عندما يعود مارتن هايدغر في معنى الحقيقة إلى مفهوم الكلمة اليونانية للحقيقة، لن يكون هو أوّل من وصل إلى الاعتقاد بأنّ الـ «Aletheia» تعني الوضوح وعدم الخفاء. إنّ الذي نتعلّمه من هايدغر هو وجوب الحصول على الحقيقة باقتناصها، وكأنّ هناك نوعاً من السرقة والاختلاس من بين الأشياء الخافية والمستورة. كما لو أنّه يستعيد المأثور عن هيراقليطس في قوله:»إنّ الوجود (Nature) يؤثر أن يبقى محتجباً في الخفاء». وهذا الخفاء موجود في أفعال وأقوال الإنسان أيضاً. فإنّ أقواله لا تشتمل في صلبها على كلّ ما هو صحيح، بل إنّها تشتمل على الكذب والزيف أيضاً. وإنّ الحقيقة هي الخفاء، وإن معنى الكلام أنّه يقدّم ما لا يمكن إخفاؤه ويعمل على إظهاره[4]. فيذهب غادامير إلى القول بأنّ الحقيقة تخضع بدورها للتغيير بحسب الشروط التاريخية للتجربة البشرية أيضاً، فهي ليست أمراً ثابتاً وغير تاريخي، خلافاً للرؤية التقليدية إلى الحقيقة والتي تعتبرها أمراً ثابتاً ودائماً لا يقبل التغيير.

إنّ الاختلاف بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية يكمن في أنّ العلوم الإنسانية ليس لها في الأصل «متعلّق في نفسه». ففي الوقت الذي يمكن لمتعلّق العلوم الطبيعية أن يكون مطلوباً بوصفه شيئاً يتّضح

[1]- Wachterhauser, Ibid, 1994, p. 184.

[2]- Truth in the Human Sciences.

[3]- See: Wachterhauser, Ibid, 1994, p. 25.

[4]- See: Wachterhauser, Ibid, 1994, pp. 35 - 36.

في خضم المعرفة الكاملة للطبيعة، يكون الكلام عن المعرفة الكاملة للتاريخ أمراً عديم المعنى، ومن هنا لا يمكن الحديث عن متعلّق في نفسه، بحيث يكون تحقيق العلوم الإنسانية قائماً بالنظر إليه[1].

وإنّ من بين الأخطاء الجوهرية لهانس غادامير هي أنّه يرى أنّ العلوم الإنسانية ـ خلافاً للعلوم الطبيعية ـ ليس لها متعلّق في ذاتها، بل إنّ الذي يمثل أمامنا في هذه العلوم هو تاريخ الكائن التاريخي. وحيث إنّ التاريخ ليس أمراً ثابتاً، وهو في حركية وجريان مستمر، لا يمكن لنا أن نحيط به. وعلى هذا الإساس ليس لدينا في العلوم الإنسانية حتى حقيقة ومطابق ثابت، بل الحقيقة هي ما نصل إليه على مرّ تاريخنا بالتدريج وبشكل محدود. وبالتالي فإنّ امتلاك الحقيقة بمعنى التطابق مع الواقع لا معنى له في هذه العلوم. وهنا يقع الإنسان في حيرة في فهم ما يقصده غادامير، عندما يقول إنّ الحقيقة تعني الانكشاف وعدم الخفاء؛ إذ من الصعب أن نعرف أنّها انشكاف وعدم خفاء لأيّ شيء، ولذلك يبقى الإنسان هنا في حيرة من أمره.

أن لا يسعى هانس غادامير وراء التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الخاطئ كما ينبغي، وأن لا يرى وجود الأفهام المتناقضة مشكلة، وأن لا يبدي ردّة فعل تجاه النزعة النسبية وإشكال إنكار الذات، وأن يتخلّى بسهولة عن الأفهام والقضايا المصدرية، فهذا يعود سببه إلى نظرته هذه إلى الحقيقة في العلوم الإنسانية.

هل يمكن القول حقاً بأنّ الإنسان ـ بما هو إنسان ـ ليس له أي بُعد أو مظهر ثابت؟ ثم ما هي إجابة هانس غادامير بشأن وجود فطرة واحدة لدى الإنسان؟ ألم يكن لأرواح الناس منذ البداية حتى الآن بعد ثابت، تكون فيه وحدتها محفوظة على طول تاريخ حياة الإنسان أو حتى لدى جميع الناس؟ وهذا هو الشيء الذي ترفضه الفلسفة الإسلامية والكثير من الفلسفات الأخرى، ثم إنّه لم يذكر لإثبات مدّعاه سوى الاستناد إلى الاستقراء والتجربة الحسية، وكذلك لم يُقِم أي دليل على بطلان القول الآخر.

يؤكّد هانس غادامير بشدّة على مشاهدة التغيير في جميع العلوم والنظريات، سواء في العلوم الطبيعية أو في العلوم الإنسانية، ويعتبر ذلك شاهداً على التاريخية الذاتية للإنسان وفهمه. وهنا من الضروري الإشارة إلى بعض النقاط:

النقطة الأولى: لا ينبغي الخلط بين التكامل وبسط وتنمية وجود الإنسان وفهمه وعلمه وبين التغيّر والتبدّل الحاصل فيه. ذلك بأنّ فهم الإنسان يمكن أن يصل في تكامله إلى مراتب وجودية ومعرفية أسمى وأعلى بشأن شيء ما، كما يمكن للفهم أن ينمو ويتّسع، ويكشف عن سائر الأبعاد

[1]- See: Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, p. 285.

المستورة من الشيء، ومن دون أن يتأثّر الفهم الأول للإنسان في أي واحد من الموردين أعلاه؛ بل وقد يكتسب عمقاً ورسوخاً أكبر. وعلى هذا الأساس فإنّ التنمية والبسط العرَضي والتكامل الطولي للفهم لا يستوجب أيّ تغيير أو تحوّل في الفهم السابق للإنسان، وإنّ هذا النوع من المتغيّرات لا يستلزم تاريخيّة الفهم، ولا يستلزم تغيّراً أو تحوّلاً في الفهم.

النقطة الثانية: إنّ التاريخية التي يذهب غادامير إلى الاعتقاد بأنّها من ذاتيات فهم الإنسان هي في حدّ ذاتها معرفة جرى بيانها في إطار قضية كلّية وضرورية، ويكفي في ردّها حتى وجود مورد واحد للنقض. ولنا أن نسأل حقاً: لماذا لم يُبدِ غادامير أي اهتمام بالأبعاد المشتركة والثابتة من الأفهام في مختلف العلوم، ولم يتعرّض لها في كتاباته بشكل عام؟ وكأنّه ليس هناك أيّ فهم مشترك بين الناس في مختلف المراحل التاريخية. كان على غادامير في الحدّ الأدنى أن يقدّم توجيهاً وتفسيراً لهذا النوع من العلوم أيضاً. بعد مضيّ قرون على العلوم اللاهوتية ـ على سبيل المثال ـ لا يزال هناك رأي واحد في الكثير من المسائل، ولم يشكّك فيها ولو شخص واحد؛ مع أنّ مضي عشرات القرون يبدو كافياً لحدوث تغيّر في الفرضيات والموقعيات والسنن. وعلى هذا الأساس فإنّ مجرّد التحوّل في العلوم لا يلازم تاريخيّة ذات الإنسان والفهم؛ وبالطبع ليس هناك من ينكر تأثير التاريخ والتحوّلات على الفهم في الجملة.

خامساً: الشواهد على ردّ تاريخية ذات الإنسان وحقيقته

إنّ معرفة الإنسان باعتباره موضوعاً للعلوم الإنسانية، تعدّ من الأبحاث البالغة الأهمية والتعقيد في وقت واحد. وإنّ البحث عن معرفة الإنسان وإدراك مختلف أبعاده يحتاج إلى تحقيقات ودراسات تفصيلية في هذا الشأن. والمدّعى هو أنّ هذا الموضوع يتمتّع بحقيقة واحدة وذات ثابتة، وأنّ هذه الحقيقة تحتفظ بوحدتها وثباتها في جميع مراحل تكامل الإنسان، وفي الأساس فإنّ هذا هو مكمن السرّ في إمكان العلوم الإنسانية وتحقّقها؛ وسوف نكتفي هنا بذكر شواهد على وحدة وثبات حقيقة الإنسان.

أ ـ إنّ كلّ شخص يرى نفسه في جميع مراحل حياته شيئاً واحداً وثابتاً يحتفظ بجميع ذكرياته وخواطره؛ وهو على الرغم من إدراكه لتصرّم أيامه وكثرة شؤونه المادية وقواه الجسدية، يشاهد حقيقة ذاته ـ بوصفها أمراً واحداً مغايراً لجميع هذه الأمور ـ ويعلم بها بالعلم الحضوري. وعندما يسأل عن الزمان والمكان، لا يرى نفسه مقيّداً بأيّ زمان أو مكان بعينه، بل يرى جميع الأزمنة

والأمكنة الماضية منطوية في دائرة وجوده. ومن بين جميع المتغيّرات يرى ذاته شيئاً واحداً ثابتاً غير غائب عن نفسه، وأنّها حاضرة عند نفسه[1].

ب ـ إنّ الحسّ والتجربة والاستقراء بدورها تؤيّد الوحدة النوعية والحقيقية للإنسان وتعمل على إثباتها[2].

ج ـ إنّ كثرة أعداد المخاطبين بالأديان الإلهية الآخذين بالازدياد يوماً بعد يوم، رغم تصرّم القرون بل وتعاقب الألفيات على وجود تلك الأديان، دليل آخر على أنّ الإنسان بوصفه مخاطباً للأديان لم يرَ تغيّراً في فطرته الأصيلة، وأنّه لا يزال يبحث عن ضالَّته في تلك التعاليم. كما أنّ اعتناق الأديان السماوية ـ ولا سيّما منها الإسلام ـ من قبل شتّى الثقافات المختلفة والفئات الإنسانية ذات الأعراق المتنوّعة والمختلفة، رغم أنّه خاطب الجميع بكتاب سماوي واحد وتعاليم واحدة خير دليل على وجود قاسم مشترك بين جميع أفراد البشر.

د ـ إنّ الوجود يشتمل على سلسلة من القوانين والأحكام العامّة والثابتة، وهي تسود وتجري في حياة الناس وشؤونهم، وهذا دليل على أنّ البشر يتمتّعون بذات وذاتيات مشتركة؛ إذ لو لم يكن البشر يتمتّعون بذات وفطرة ثابتة ومشتركة؛ لتعذّر جريان تلك القواعد والقوانين العامة، وأضحت مستحيلة ولا معقولة.

هـ ـ إنّ إنكار الذاتية والتماهي الذاتي بين الناس، يضع علامة استفهام وتشكيك على إمكانية العلوم الإنسانية؛ إذ سينتفي في هذه الحالة إمكان صدور أيّ قاعدة علمية عامّة وثابتة بشأن أفعال الأفراد والمجتمعات البشرية، وسوف يغدو ذلك أمراً مستحيلاً؛ هذا في حين أنّ هناك وجوداً لمثل هذه القواعد المقبولة، ومن خلال تنسيقها تتبلور حلقات العلوم الإنسانية والاجتماعية المشتملة على عدد من العلوم المستقلة[3].

و ـ لقد كانت هناك ولا تزال تطلّعات ونزعات وميول واحدة سائدة بين الناس على طول التاريخ، من قبيل: النزوع إلى التعالي والكمال، والرغبة في الحصول على الحقيقة، وحبّ الجمال وما إلى ذلك من الأمور الأخرى. ولا شك في أنّ هذه الميول المشتركة تستدعي علّة بطبيعة الحال، ولا تخرج هذه العلة ـ بالحصر العقلي ـ من إحدى حالتين؛ فهي إما علة داخلية أو علة خارجية. ولا

[1] - انظر: جوادي آملي، عبد الله، فطرت در قرآن (الفطرة في القرآن)، ص 124، مركز نشر اسراء، ط 2، قم، 1379 هـ ش. (مصدر فارسي).
[2] - انظر: المصدر أعلاه، ص 90 ـ 91.
[3] - انظر: رشاد، علي أكبر، منطق فهم دين (منطق فهم الدين)، ص 218، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ط 1، طهران، 1389 هـ ش. (مصدر فارسي).

شك في أنّ العامل الخارجي لا يمكنه أن يكون منشأً أو مصدراً لمثل هذه الميول والرغبات؛ لأنّ العوامل الخارجية هي على الدوام عرضة للتطوّر وعدم الثبات، ونتيجة لذلك لا يمكن أن تكون لها شمولية، وعليه لا مندوحة لنا من البحث عن منشأ وعلة هذا النوع من الميول والنزعات في داخل ذات الإنسان، واعتبار ذلك من ذاتيات كل إنسان[1].

سادساً: هشاشة نظرية غاداميرحول تاريخيّة الفهم

ألا تكون جميع هذه المدّعيات من جانب غادامير بشأن التاريخية الذاتية لفهم الإنسان، مع جميع تلك الشروح، وهذا التفصيل الذي يحكي عن إطلاق نظريّته وكليّتها تاريخيّة بأجمعها ومشمولة لتصرّم الزمان أم لا؟ إنّ الجواب عن ذلك بالإيجاب يزعزع قواعد تلك النظرية وركائزها، ويجعل الاحتجاج بها باطلاً، كما أنّ الجواب بالنفي ينقض أصل نظريته. يقول ليو شتراوس في ذلك، نقلاً عن «أنصار النزعة التاريخية»: إنّ جميع الأفكار والعقائد أمور تاريخية؛ بمعنى أن مصيرها إلى زوال. والسؤال الذي يمكن طرحه هنا: ما هو الشأن بالنسبة إلى ذات النزعة التاريخية؟ فهل تعتبر هذه النظرية نفسها أمراً تاريخياً ومحكوماً عليها بالفناء والزوال أيضاً؟ إذا كان ذلك كذلك، إذن لا يمكن أن تكون معتبرة إلى الأبد؛ بمعنى أنّه لا يمكن القبول بها بوصفها حقيقة بحتة؟ وإنّ الدفاع عن نظرية النزعة التاريخية، يحكم بأن نشك في ذات هذه النظرية أيضاً، وأن نخرج من حدّها»[2].
وقد تعرّض هابرماس لهذا الإشكال ببيان آخر؛ حيث قال: «إن هذا التصوّر القائل بأنّ طموح التنوير في مجال حذف الأحكام المسبقة، هو في حدّ ذاته حكم مسبق، يمكن أن يضع الذين يأخذون نظريات غادامير بجدية أمام ادّعاء مماثل. فلو أنّنا قبلنا بالادّعاء الخاص بالنزعة التاريخية «الوجود الحاضر في العالم»، عندها سوف تصبح نظرية غادامير بشأن التنوير مقيّدة بدورها ومشتملة على «حكم مسبق»، ليس هناك أيّ أفق مطلق أو خارجي يمكن له من خلاله أن يحكم بشأن تلك الرؤية حول الماهية الممزوجة بالأحكام المسبقة للتطلّعات والطموحات التنويرية»[3].

لقد تعرّض غادامير في التكملة الأولى لـ «الحقيقة والمنهج» تحت عنوان «الهرمنيوطيقا والنزعة التاريخية» إلى هذا الإشكال، وبحث في كلمات ليو شتراوس، واستنتج في نهاية المطاف السؤال

---

[1] - انظر: السبحاني، جعفر، سيماي انسان كامل در قرآن (صورة الإنسان الكامل في القرآن)، ص 179 ـ 180، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ط 6، قم، 1382 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - ليو شتراوس، حقوق طبيعي و تاريخي (الحقوق الطبيعية والتاريخية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر پرهام، ص 43 ـ 44، انتشارات آگاه، طهران، 1373 هـ ش.

[3] - هولاب، روبرت، يورغن هابرماس، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، ص 257، نشر ني، طهران، 1375 هـ ش.

التالي:هل إنّ هاتين القضيتين: «إنّ كل العلوم على نحو تاريخي محدودة ومشروطة، و«إنّ هذه القطعة وهذا الجزء من العلم صحيح على نحو غير مشروط»، على مستوى واحد؛ بحيث تعدّان متناقضتين،؟.. الجواب «كلا» حسب غادامير؛ لأنّ نظريتي- كما يقول- لا ترى أنّ هذه القضية سوف يتمّ فرضها صحيحة إلى الأبد، كما أنّه لم يتم مثل هذا الفرض حتى الآن، بل إنّ النزعة التاريخية في ذات جديّتها في هذا الادعاء، تؤمن بهذه الحقيقة وهي أنّ القضية لن تعود في يوم من الأيام قضية صحيحة وصادقة؛ بمعنى أنّ الناس في ذلك اليوم، سوف يفكّرون بشكل غير تاريخي. ومع ذلك لن تكون نتيجة هذا الأمر أنّ القول بمشروطية جميع العلوم لا معنى له، ويعدّ من الناحية المنطقية مشتملاً على تناقض»[1].

يضيف: «نحن نؤمن بحقيقة أنّ تجربتنا عن العالم محدودة باللغة، لا تستلزم رؤية وأفقاً منحصراً ومحدوداً؛ فإنّ كنا من خلال الدخول إلى عوالم لغوية أجنبية نتغلّب على فرضياتنا ومحدوديات تجربتنا السابقة عن العالم، فهذا لا يعني أنّنا نهجر عالمنا، إنّ هذا نظير المسافرين الذين يعودون إلى بيوتهم وهم يحملون تجارب جديدة، وحتى إذا لم نعد، لا نستطيع أن ننسى ماضينا بشكل كامل»[2].

وحتى هنالك ندرك أنّ مجمل التفكير البشري حول العالم مشروط ومحدود على نحو تاريخي، وعلى هذا الأساس يكون تفكيرنا محكوماً لهذه القاعدة؛ ولا نكون حتى هذه اللحظة قد افترضنا موقفاً غير مشروط. لا ينبغي الاعتراض على القضية التي نقول بها وهي: «إنّ الإنسان تاريخي ومحدود بشكل أصولي وإنّ هذا الادعاء صحيح على نحو مطلق وغير مشروط، ولا يمكن أن يكون مستعملاً دون أن يكون متناقضاً في مورد نفسه. وإنّ إدراك المشروطية والمحدودية لا يلغي مشروطيّتنا ومحدوديّتنا.

إنّ هذا من بين فرضيات الفلسفة التأمّلية حيث تفهم موضوعات ليست على مستوى روابط القضايا من الناحية المنطقية. وعلى هذا الأساس فإنّ حوارنا التأمّلي وبرهاننا التأمّلي خارج عن محل البحث؛ لأنّ بحثنا ليس في العلاقة بين الأحكام، حتى يجب أن يكون محفوظاً بمنأى من التناقض بالضرورة، وإنّما نحن نبحث في العلاقات الحياتية والمعاشية. وإنّ تجربتنا اللغوية بشأن العالم تمتلك ظرفية احتضان مختلف روابط الحياة»[3]. يقول كارل أوتو أبيل في هذا الصدد[4]: «إنّ

[1]- Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, p. 534.

[2]- Gadamer, Martin; Ibid, 1994, p. 448.

[3]- See: Gadamer, Martin; Ibid, 1994, p. 448.

[4]- Otto Apel.

ما يقوله الأشخاص في حقّ أنفسهم، يجب أن لا يؤخذ بوصفه قضايا خارجية ملموسة تقال بشأن موجود خاص. ومن هنا لا معنى للإعلان عن عدم مفهومية هذه القضايا من خلال إظهار الدور المنطقي لها أو تناقضها»[1].

يمكن القول حيال ما ذكره غادامير أنّه حتى إذا لم يكن هناك تناقض منطقي بين القضيتين أعلاه، وأمكن الجمع بينهما بنحو من الأنحاء، للتخلّص من إشكال التناقض؛ إلا أنّهما من الناحية التطبيقية الأبستمولوجية متناقضتان، وإنّ إشكال الإنكار الذاتي لا يرتبط بصورة القضية التاريخية، وإنّما هو ناظر إلى محتواه وشموليّته لذاته. وبعبارة أخرى: لا فرق من حيث المناط بين القضية التي تدّعيها الرؤية التاريخية وبين سائر القضايا في العلوم الإنسانية.

إنّ هانس غادامير يسعى بخفّة يد ـ من خلال هذه المغالطة القائلة بأن إدراك مشروطية جميع الأحكام البشرية لا يؤدّي إلى إلغاء محدوديتنا؛ لأنّ متعلّق هذا الإدراك هو نفس محدودية ومشروطية الإنسان ـ إلى توجيه أذهان المخاطبين من نفس هذا الإدراك وهذه المعرفة التي تم بيانها ضمن إطار قضية كلّية وغير مشروطة؛ في حين أنّ هذا لا يقدّم أي ضمانة أو توجيه لخروج هذه القضية من شمول الحكم بالمحدودية والمشروطية. يضاف إلى ذلك أنّ اعتراف غادامير وإقراره بأنّه قد يأتي يوم لا يفكّر فيه الناس بشكل تاريخي، يشكّل منذ الآن معولاً يجتث جذور نظريته، ولا يمكنه أن يجد دفاعاً يحصّنه في مواجهة رؤية خصومه.

يقول هابرماس: إنّ هانس غادامير نفسه يدرك هذا التناقض، ويذعن بوجود التعارض بين النظرية والتطبيق في مواقفه وآرائه؛ بمعنى أنّ نظريّته لا تستطيع أن تقع في معرض أصول وفروض تلك النظرية. إنّه لا يستطيع الحديث عن النسبية، إلا إذا ارتضى نسبية أحكامه أيضاً. وإنّ دفاعه في مواجهة الناقدين الذين وظّفوا نظريّته التأويلية ضدّه، هو أنّ الردّ والإبطال الصوري والمنطقي، لا يلغي صوابية وصحّة الاستدلال بالضرورة. فإنّ هذا الكلام يمكن أن يكون صحيحاً، إلا أنّ هانس غادامير من خلال إلغاء المنطق الصوري لا يترك لقارئه منهجاً وأسلوباً لبحث ودراسة اعتبار مدّعياته[2].

سابعاً: نقد النزعة الذهنية

إنّ النزعة الذهنية رؤية تؤكّد على تدخّل العناصر الذهنية في التجربة والفهم، أو هي في شكلها

[1]- Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, p. 449.

[2] - انظر: هولاب، روبرت، يورغن هابرماس، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، ص 258، 1375 هـ ش.

المتطرّف نظرية تعمل على تحديد وحصر علومنا ومعارفنا بحالاتنا الذهنية والفكرية[1]. وهكذا تجعل النزعة الذهنية من تجربة الذهن أساساً لكل معيار وقانون، ولها مراتب؛ وقد تصل إلى القول باعتبار طبيعة ووجود كل شيء رهناً بالإدراك الذهني لكل شخص عنها، وفي هذه الحالة يؤدّي بنا ذلك إلى المثالية المطلقة.

يرى غادامير أنّ تسلّل الفهم التاريخي والسياقي إلى موقعيّة المفسّر أمر لا محيص عنه. إنّ هذا النوع من الفهم هو على الدوام رهن بالشروط والظروف التاريخية، والتي على أساسها يقوم المفسّر بإدراك الأعيان الخارجية، كما هو رهن بعلائق المفسّر التي تعرض على هذه الشروط. وعلى الرغم من أنّ النصوص والأعمال الفنية من وجهة نظر هانس غادامير تعمل على إظهار الحقائق، إلا أنّ هذه الحقائق ليست أموراً متعيّنة[2]. إنّنا في فهم العمل الفني لا نفهم حقيقته بوصفه مظهراً لا يقبل التغيير لشيء واقعي وثابت، وإنّما نفهمه بوصفه حقيقة بالنسبة لنا أو حقيقة من وجهة نظرنا، وهكذا الأمر بالنسبة إلى حادثة تاريخية أو تجربة اجتماعية، حيث لا نصل من خلالها إلى تعيّن لمفهومه العيني والخارجي، وإنّما ننظر إليها من زاويتنا التاريخية، ومن هنا يبدو أنّ الفهم الهرمنيوطيقي يتعرّض إلى التهديد والخطر من ناحية النزعة الذهنية أو التفسير الاعتباطي[3].

يذهب إي. دي. هيرش بدوره إلى الاعتقاد بأنّه إذا صحّت النظرية القائلة بأنّ كل إنسان يعيش في موقعية مختلفة عن موقعية الآخر أو موقعيّات الآخرين، وأنّ لكل واحد أفقاً مختلفاً عن آفاق الآخرين، عندها ستفضي الحتمية التاريخية الراديكالية إلى النزوع نحو علم النفس، وإنّ الأشخاص الذين يكونون بشكل عام من الموجودات المختلفة عن بعضها، ولا يستطيعون أن يدركوا مقاصد بعضهم بعضاً، وإن هذا التقرير يربط مسألة الفهم بالذهنية والأفق النفسي للأفراد[4].

يبدو أنّ هذا الإشكال من جانب هيرش على غادامير قابل للردّ والجواب؛ ذلك لأنّ غادامير لم يقل أبداً بالأفق الشخصي، أو الموقعية الشخصية، والافتراضات الشخصية المسبقة، والأصالة الشخصية أبداً. إنّه يرى الفهم عبارة عن امتزاج الأفهام حيث تمثّل الأصالة والمآثر بعض أطرافها. إنّ المراد من الأصالة في مورد، جميع التفاسير التي وردت حتى الآن بشأن مسألة ما، وإنّ تأكيد هانس غادامير يقوم على أنّ الفرد متعلّق بالأصالة، وليس العكس، بل إنّ الفرد قد تمّ الإلقاء به في

[1]- See: The American Heritage Dictionary of The English Language.

[2]- Georgia Warnke.

[3]- See: Warnke, Georgia;1987,Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, p. 74.

[4]- See: Hirsh, E. D.; 1967,Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale university press, p. 257.

تيار الأصالة. وإنّ إصراره على القول بأنّ الفرضيات المسبقة للفرد مأخوذة من الموقعيات المتأثّرة بالماضي والمآثر والتراث الثقافي للأسلاف، إنّما يأتي لتحذيرنا من التفسير الشخصي. وإنّ الأصالة التي ننتمي إليها لا تخصّني أنا فقط. إنّ كل شخص يريد أن يحقّق في مسألة ما ويعمل على تفسيرها، يتعيّن عليه مواجهة ذات هذه الأصالة، وبطبيعة الحال فإنّ الأصالة تتغيّر بمرور الزمن، وإنّ كل واحد منّا بدوره يُسهم في إطار تكامل الأصالة، بيد أنّ هذا أمر عام يستوي فيه الجميع. لم تكن هذه المسألة مطروحة لهانس غادامير أبداً، ولذلك لم نجده يوماً يقول: لماذا والحال هذه لا يزال الناس يفهمون بعضهم بشكل جيّد[1].

وعلى هذا الأساس يبدو أنّ هيرش قد قصّر في فهم رؤية غادامير في هذا الشأن. كما أنّ الاعتقاد بأنّ تحليل الأخير للفرضيات المسبقة والأصالة هو من نمط النزعة الذهنية، على نحو ما تمّ اتهام غادامير من قبل هيرش وأضرابه بعيد للغاية. إنّ تفسير هيرش لغادامير يبدو سطحياً للغاية وبالغ الضحالة. يرى غادامير أنّ المعرفة التي يمتلكها فرد أو مجتمع في مورد شيء ما، لا يُعد انتاجاً لذلك الشخص أو ذلك المجتمع، بل هو نتاج التاريخ. إنّ قضية ما في مورد مفهوم أثر فني، لا تمثّل تعبيراً عن آفاق فردية أو فرضيات شخصية لمجموعة من المفسّرين، بل هو تقديم لتراث جميع هؤلاء. ومن هنا فإن عملية الفهم لا تعود تدرك بوصفها نشاطاً ذهنياً، بل الفهم جزء من التاريخ المؤثّر[2]. أما الإشكال المنقول عن جورج وورنكه، فهو يبدو إشكالاً جديراً بالتأمّل. وعلينا الآن أن نرى هل يمكن التخلّص من هذا الإشكال طبقاً لتعاليم هانس غادامير أم لا؟ هذا ما سنبحثه في الأبحاث أدناه.

إنّنا فيما يتعلّق بفهم النصوص والأعمال الفنية وما إلى ذلك، نعمل في العادة على ربطها بشروطنا وموقعيتنا. والسؤال هنا: هل جميع الأوضاع والأحوال الفردية تعمل على تحديد جهة معتبرة بشأن الموضوع؟ هل هناك فرق بين الرأي الذي يعمل على إظهار معنى الشيء والرأي الذي يعمل على إضماره أم لا؟ وهل كل فهم لأنّه متموقع يكون مثل جميع الأفهام؟ إذا كان المعنى الذي أفهمه ضارب بجذوره في موقعيّتي وحالتي ووضعي الراهن بالضرورة؛ إذن ما هو الفرق بين فهمي وبين التفسير الذهني البحت؟

يقول وورنكه: إنّ السؤال الأصلي هو أنّ فهمنا وإن كان محدوداً ومشروطاً بالأصالة والفرضيات

[1]- See: Dostal, Robert j.; the Experience of Truth for Godamer and Heidegger, Published in: Hermeneutics and Truth, Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evaston, 2002 , pp. 64 - 66.

[2]- See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, pp. 78 - 80.

المسبقة، وإنّ هذين الأمرين ليسا فرديين أو شخصيين، فإنّ المتيقّن أنّ الأصالة من الممكن أن تؤدّي إلى ظهور اتجاهات مختلفة بشأن مسألة ما، وفي مثل هذه الحالة ما الذي يجب علينا أن ننتخبه من بينها؟ من ذلك أنّ أصالتنا ـ على سبيل المثال ـ تقدّم لنا تفاسير كثيرة ومختلفة عن وليَم شكسبير، وربمّا كان الاختلاف في بعضها بالغاً حدّ التناقض؛ وعليه ألا يكون الوفاء لهذا التفسير أو ذاك ـ حيث يعودان كلاهما في جذورهما إلى الأصالة التاريخية ـ تابعاً لمواقفنا الشخصية والفردية والذهنية؟ كيف يمكن لتجذّر التفسير في الأصالة والأحكام المسبقة أن يحول دون ذهنية التفسير؟

ألا تغدو تفاسيرنا للنص أو الأثر الفني، وللقيَم الأصيلة التي ننتمي إليها اعتباطية وجزافية[1].

يمكن القول حسب مساجلات غادامير في هذا الصدد إنّ هذه الطريقة في الاستدلال والحوار إنّما تكون مفهومة وذات معنى إذا قبلنا بفكرة مفهوم معيّن أو معنى في ذاته في مورد نصّ ما، وهذا ما لا يقبله غادامير، ذلك بأنّ الفهم هو على الدوام نوع من التفسير، وأنّ المعنى هو دائماً عبارة عن امتزاج آفاق المفسّر والأمر الذي يتمّ تفسيره؛ إنّ الأفق وزاوية الرؤية لا تحول دون الفهم، بل هي شرط في إمكان الفهم.

إنّ هذا التحليل الغاداميري يجد من يعترض عليه لجهة أنّه لا يعمل على رفع إشكال النزعة الذهنية أيضاً؛ إذ لو افترضنا أنّنا قد أثبتنا أنّ الأصالة والافتراض المسبق شرط في الإمكان، يبقى السؤال: كيف يحصل هذا الفهم؟ إذ من الممكن لكل أصالة أو لغة أن تقدّم لنا طرقاً مختلفة لفهم شيء ما؛ فهل كلها صحيحة ومتساوية؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، كيف يمكن للمفسّر أن يتّخذ قراراً باختيار واحد من بين مجموع هذه الأفهام والتفاسير؟ [فهل العنصر الذي يعمل على ترجيح واحد من بين هذه الموارد شيء آخر غير الترجيح الشخصي والفردي؟][2].

إنّ الذي يمكن لهانس غادامير أن يحيل إليه فيما نحن فيه، هو لزوم التمييز بين الفرضيات الصحيحة والفرضيات الخاطئة. ولو افترضنا أنّنا بمرور الوقت أو بسبب بعض المعايير توصّلنا إلى خطأ فرضياتنا، واستبدلناها بفرضيات جديدة، فمن يضمن أن لا تكون الآراء الجديدة أقل اعتباطية أو شخصية أو جزافية ومضلّلة بالقياس إلى الفرضيات التي تخلّينا عنها؟ وبعبارة أخرى: ما الذي يجعلنا مطمئنين إلى أنّ الحقيقة التي وجدناها في الشيء حالياً، هي حقيقة قابلة للإثبات والقبول؟[3]

[1]- See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, pp. 78 - 80.

[2]- See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, p. 82.

[3]- See: Warnke, Georgia; 1987, Ibid, p. 82.

ثامناً: في إشكاليات النزعة الذهنية

يقول وورنكه: صحيح أنّ تفاسيرنا ـ من وجهة نظر غادامير ـ ليست شخصية، وإنّما لها جذور تاريخية، وإنّ النصوص الموجودة حالياً بأيدينا هي عبارة عن مزيد من عقائد الأسلاف والمتقدّمين وتوافق من مختلف الأصوات، ونحن بدورنا نضيف صوتنا وعقيدتنا إليها، ولكن هذا بدوره يؤدّي بشكل ما إلى النزعة الذهنية، نحن عندما نتخلّى عن تصوّراتنا حول نص أو موضوع في ضوء الحقيقة التي وجدناها فيها، يبدو أنّنا قد استبدلنا فرضيات خاصة لم يتمّ اختبارها ـ حيث هي محدودة من تلقائها بأصالتنا ـ بفرضيات أخرى مقبولة من قبل الأصالة والنزعة التقليدية، ولكن ليس هناك ما يضمن أن لا تكون الفرضيات الجديدة اعتباطية، وأن تعلّمنا أمراً جديداً بشأن الموضوع[1].

هنا يمكن غادامير أن يتمسّك بعنصر الإطلاق والحيثية التطبيقية للفهم؛ صحيح أنّ الأصالة والنزعة التقليدية تقدّم لنا آراءً مختلفة، بيد أن الأمر في واقعة الفهم ليس بحيث نستسلم للأصالة بشكل كامل؛ لأنّ الآراء المختلفة بشأن الأصالة لا يتمّ القبول بها بشكل مطلق، بل إنّما يتمّ قبول ذلك الرأي الذي يمكنه الارتباط بموقعي الراهن، وأن يكون له تطبيق ومفهوم في الموقعية الراهنة، وأنّ سائر المعاني سوف يتمّ التخلّي عنها تلقائياً. وبعبارة أدق: في موضوع فهم الأصالة، يتم فهم معنى منه قابل للتطبيق على شروطي الراهنة، وليس للأصالة معنى آخر بالنسبة لي. في هذا الاطار يلاحظ جورج وورنكه أنّه إذا كان فهمنا للنصوص أو سائر أبعاد الأصالة متضمّناً لإطلاقها تجاه موقعيتنا الراهنة، ألا نكون قد جازفنا في إعادة تفسير تلك المدّعيات بالنسبة إلى تطبيقاتنا التاريخية؟ يتمسّك وورنكه هنا بقول لإميليو بيتي[2]؛ حيث يقول: إنّ تحليل غادامير لتطبيقية الفهم قد فتح الأبواب والنوافذ لاعتباطية وذهنية التفسير، وهدّد حقيقة التاريخية، بل وقام بتقويضها[3]. إنّ سؤال إميليو بيتي هو: كيف لا نقع في الاعتباطية والجزافية في عملية استبدال الفرضيات وجعل الأصالة قابلة للتطبيق؟

ثم إنّ هانس غادامير يدّعي من جهة أنّ كل تفسير هو نوع من الحكم المسبق، ولذلك لا يمكن أن نلجأ لتحقيق الفهم إلى قصد المؤلّف والأفق الإلهي أو الأساليب والمناهج العلمية؛ لأنّ فهم ذات هذه الأمور هو في حدّ ذاته متموقع وعبارة عن حكم مسبق، ومن ناحية أخرى ينكر

---

[1]- See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, pp. 90 - 91.

[2]- Emilio Betti.

[3] - إنّ هذا النص في الأصل مكتوب باللغة الإيطالية، وقد ترجمه جوزيف بيلخر إلى الإنجليزية وطبعه ضمن كتابه (الهرمنيوطيقا المعاصرة). ويقع نقل قول جورج وورنكه عن إيميليو بيتي في الصفحة 83 من هذه الترجمة.

أن تجعله موقعية التفسير موضوعاً للاعتقاد الذهني بالكامل. إنّ هانس غادامير لا يوضح ما هي المحدوديات التي تفرضها موقعية التفسير، وما هي المعايير التي نمتلكها في التفسير الصحيح، وما هي الضمانة التي تحول بينا وبين إطلاق تلك المعايير بشكل جزافي واعتباطي. إنّنا حيث نعمل على توظيف أصالة تفسيرية بأسلوب مناسب، بحيث نعمل حتى على تغيير مدّعياتها أو نعمل على إصلاحها، ما الذي يضمن أن لا نقوم بذلك على نحو مُستغِل ومتحيّن للفرص[1].

يمكن لهانس غادامير أن يحيلنا إلى الحيثية الديالكتيكية والسؤال وفهم الجواب. وفي هذا المورد يتعيّن على كل شخص أن يتّخذ حيال متعلّق الفهم والأصالة والنزعة التقليدية حالة منفتحة، وأن يسمح للأصالة بطرح أسئلتها، وأن تحصل على إجابات عن تلك الأسئلة، وأن يجيب عن أسئلتنا كي نصل في نهاية المطاف إلى اتفاق واتحاد في الأفق. وعلى هذا الأساس فإنّ طريق الحيلولة دون النزعة الذهنية يكمن في أن لا نعمل على فرض ميولنا وفرضياتنا المسبقة على النص، وأن نسمح للنص وأي بُعد آخر من الأصالة كي يتحدّث معنا، حتى نصل في مسار من السؤال والجواب إلى معرفة جديدة. إنّ مخرجات الحوار لا تعني أن يستسلم أحد الطرفين في نهاية المطاف إلى الطرف الآخر، بل في الحوار الحقيقي حيث يسعى الطرفان إلى الوصول للحقيقة والواقع ليس هناك أي موضع للعصبية والتشبّث بالنظريات والآراء الشخصية، وغالباً ما تكون النتيجة المترتّبة على مثل هذا الحوار هي الوصول إلى أمر واقعي وجديد وراء آفاق الطرفين.

يبدو أنّ جورج وورنكه قد أذعن في نهاية المطاف بأنّ هانس غادا نزعة الذهنية بشكل مناسب، وأنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية لا تسقط في وهدة النزعة الذهنية. إنّ الفرق بين هانس غادامير ومارتن هايدغر من جهة وبين المثاليين من جهة أخرى، يكمن في أنّ العالم والأصالة يتعلّقان ـ من وجهة نظر أصحاب النزعة الذهنية ـ بذهن المعرِّف، في حين أنّ الإنسان والفاعل المعرفي ـ من وجهة نظر هايدغر وغادامير ـ هو الذي يتعلّق بالعالم والأصالة والنزعة التقليدية. إنّنا نعيش ضمن العالم والأصالة، وأنّهما يحيطان بوجودنا وأذهاننا وأفهامنا وفرضيّاتنا المسبقة وأحكامنا السابقة، لا أنّ ذهننا هو المحيط بهذه الأمور، أو أن يكون له دور مستقل في كيفية فهمها والنظر إليها، أو أن تكون هي من صنع وصياغة أذهاننا؛ وهو ما يدّعيه إيمانوئيل كانط؛ حيث يقول: إنّ كل شيء يجب فهمه يتعيّن عليه أن يمرّ بقناة وبنية الحاسّة وقوّة الإنسان الفاهمة، ويتّخذ شكل تلك البنية، وإن كان كانط ـ على الرغم من هذا الادّعاء ـ لا يعتبر نفسه من القائلين بالنزعة الذهنية!

---

[1]- See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, pp. 98 - 99.

إنّ الجواب الأخير الذي قدّمه غادامير لا ينسجم مع وجهة نظره ورؤيته بشأن الفرضيات المسبقة؛ إذ أنّه لا يرى النص والأصالة فعّالة لما تشاء، بل يرى سهماً للفاعل المعرفي في عملية الفهم أيضاً... وإنّ مسألة امتزاج الآفاق وحيثية السؤال وجواب الفهم لخير دليل على هذه الحقيقة، فقد كان يرى استحالة الانفصال عن الفرضيات المسبقة، ولا يرى أنّ الحيلولة دون تأثيرها في حيّز اختيار الإنسان؛ وعليه كيف يذهب الآن إلى الادعاء بأنّ علينا في عملية الفهم أن لا نفرض أنفسنا على النص، بل يجب علينا أن نسمح للنص بأن يضع معناه الحقيقي وسؤاله الواقعي بين أيدينا، وأن نتركه يؤثّر فينا دون أن نسمح لافتراضاتنا المسبقة بالتدخّل؟! لا يمكن الجمع بين ذلك التوصيف للواقع وبين هذه التوصية، وإنّ مجرّد تعلّقنا بالأصالة دون العكس، لا يحول دون تأثير فرضياتنا المسبقة في الفهم.

يمكن لهانس غادامير كذلك أن يسقط تحدّي النزعة الذهنية عن الاعتبار من طريق آخر، وذلك أنّ أصل هذه المسألة تابع لمنهج معرفي يقوم على ثنائية الموضوع / الشيء. إنّ النزعة الذهنية إنّما يكون لها معنى فيما إذا كان لنا في مسألة الفهم والمعرفة علم بأمرين مستقلّين باسم الفاعل المعرفي وموضوع ومتعلّق المعرفة؛ حيث يوجدان في قبال بعضهما، وعندها يكمن الإشكال بأنّ الشخص ـ فيما يتعلّق بالوصول إلى العين والمتعلّق المعرفي ـ قد تعرّض إلى النزعة الذهنية، إلا أنّ هانس غادامير ـ حيث يرفض هذه الثنائية من البداية، ويعتبر الفهم ظاهرة وحيثية من الحيثيات الوجودية للإنسان، وأنّ الفهم في الحقيقة يعني من وجهة نظره وصولاً إلى تجربة داخلية تمثّل مظهراً وتجلّياً من وجودنا ـ لا يعود هناك معنى لتدخّل الذهن في هذا الشأن. وهنا يكون الإنسان في صُلب العالم، ولا يعود العالم منفصلاً عن الإنسان، ولن يكون العالم شئاً يتمّ عرضه على الفاعل المعرفي، بل الإنسان نفسه يتعلّق بالعالم، وإنّ هذا التعلّق يظهر ويتجلّى عبر مسار من الفهم والتفكير.

لقد سعى مارتن هايدغر وبعده هانس غادامير بالتبع إلى الابتعاد عن فاعلية الذهن الاستعلائي من خلال طرح نوع من العينية الواقعية الخارجة عن تمايز الفاعل / الموضوع، وهي عينية تعدّ فيها (واقعية) وجود الإنسان مرجعاً حاسماً ونهائياً. وعلى هذه الشاكلة يكون هناك في تفكير مارتن هايدغر نوع جديد من العينية المختلفة عن العينية المنشودة للمذهب التاريخي والعينية المطروحة لدى ميتافيزيقية المرحلة الجديدة، وبالتالي فإنّها تختلف عن عينية التفكير الإبداعي والتقني للمرحلة الجديدة بما تشتمل عليه من البراغماتية والذرائعية والتفكير المصلحي. وإنّ

هذه العينية تسمح للشيء بأن يتجلّى ويظهر لنا على ما هو عليه في الواقع[1].

وعلى الرغم من أنّ عقلنا قد تبلور ضمن الأصالة والنزعة التقليدية، وعلى الرغم من أنّ رؤيتنا بشان العقل متأثّرة كذلك بفرضياتنا المسبقة، بيد أنّ هذا لا يعني أنّ العقل قد تبلور من خلال رؤية ذهنية.

إنّ تصوّراتنا عن المعنى تعود إلى تعلّقاتنا وفرضياتنا التي هي جزء من تجربتنا التاريخية عن المجتمع الذي ننتمي إليه، وهي متقدّمة على الاتجاه الشخصي لنا نحو الأشياء العينية. وفي الحقيقة فإنّ هذه التجربة التاريخية تعمل على تحديد قدرتنا الاعتباطية على الفهم؛ إذ ما دام فهم الشيء متجذّراً في التاريخ الكلّي للتفاسير، فإنّه يصون الإنسان من الوقوع في وهاد التفسير بالرأي.

وفي الحقيقة فإنّ التنوير من وجهة نظر الإدراك المتأثّر بالتاريخ ـ هو الذي قد ابتلى بالنزعة الذهنية من خلال اللجوء إلى عقله الفردي، وليس من خلال إعادة صياغة دور الأحكام المسبقة والأصالة والنزعة التقليدية في الفهم؛ لأنّه هو الذي ارتضى إمكانية تعيين المعنى من قبل المفسّر، وذلك ضمن منهج مستقل ومن دون قيود أو حدود، وبوصفه فاعلاً فردياً معرفياً، ومن خلال توظيف عقله الفردي[2]. إنّ إشكال هانس غادامير وتلاميذه على أصحاب النزعة العينية من القصديين هو: من أين لكم اليقين بأنّكم قد توصلتم إلى المعنى المقصود للمؤلّف؟ وكيف أمكن لكم أن تقرأوا ذهن المؤلّف؟ وهل يمكن الحصول على مثل هذا الشيء من دون توظيف عقولكم وأذهانكم الفردية؟ وعليه فإنّكم أنتم الذين تعانون من التفاسير الشخصية ومن النزعة الذهنية في مثل هذه الحالة.

وبطبيعة الحال يبدو أنّه يجب التأمّل في إشكال وورنكه على التيار التنويري؛ وذلك لأنّ التنويريين لديهم قواعد لعدم السقوط في النزعة الذهنية والتفاسير الشخصية، وإنّ المفسّر عندهم لا يتمتّع بتلك الحرية المنفلتة، بل يتعيّن عليه أن يستعين بالمناهج والأساليب السائدة والمعقولة في عملية الفهم والتفسير، وعليه فإنّ كلام وورنكه في هذا الشأن لا يعدو أن يكون مجرّد اتهام لا أكثر. ولنا أن نلاحظ أنّ الجوابين الأخيرين إنّما يكونان مقبولين فيما لو ارتضينا مبنى هانس غادامير في الفهم والأجزاء المكوّنة له، وأن نلغي الفهم على أساس الشيء والموضوع. إن الإشكالات التي بحثناها حتى الآن، والتي تشمل إشكال الإنكار الذاتي، والنزعة النسبية، والنزعة الذهنية، إنّما تعدّ من لوازم نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية، وقد وردت عليها على فرض القبول بهذه النظرية، حيث

[1] - انظر: بالمر، ريتشارد، علم هرمنوتيك (علم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص 19، انتشارات هرمس، طهران، 1377 هـ ش.

[2]- See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, pp. 80 - 81.

تكون إشكالات بنائية بحسب المصطلح، كما كان هناك بعض الإشكالات المبنائية أيضاً في بعض المناسبات، كالذي تقدّم في نقد معيارية الأصالة والفاصلة الزمنية وبعض الإشكالات الأخرى.

استنتاجات نقدية

تحتوي الهرمنيوطيقا الفلسفية لهانس غادامير على الكثير من الأبعاد والأبحاث الأخرى التي تستحق النقد والنقاش، ومن بينها: البحث في ماهية الفهم والعناصر المكوّنة له، والبحث عن العلاقة بين الفهم والمنهج، بيد أنّ مقالة واحدة لا تتّسع لتناول جميع هذه الأبحاث، حيث يحتاج كل واحد منها إلى بحث مستقل[1].

لقد أظهرت نتائج الأبحاث السابقة أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية تعاني أولاً من معضلة النزعة النسبية، وإنّ هانس غادامير ليس لديه من خيار سوى القبول بها؛ ذاك يعني أنّ أساس نظرية غادامير القائمة على التاريخية الذاتية للفهم، يعاني من المفارقة والهشاشة؛ وفيما يتعلّق بمسألة «الحقيقة» في العلوم الإنسانية فقد تنكّب غادامير الطريق وسار على غير هدى؛ حيث غفل عن الجوانب الثابتة من وجود الإنسان.

[1] - لقد عمد المؤلّف في كتاب (فهم در دام تاريخي نگري) (الفهم في شراك الرؤية التاريخية) إلى بيان ونقد هذه الآراء بالتفصيل (وانظر أيضاً لكاتب السطور: (گادامر و تاريخ مندي فهم) (غادامير وتاريخية الفهم)، المطبوع في مجلة: فصلنامه قبسات، العدد: 49). (مصدران فارسيان).

الهرمنيوطيقا المبتورة

نقد استقراء النصّ الدينيّ عند نصر حامد أبو زيد

أحمد ماجد [*]

يعمل الباحث والأكاديمي اللبناني أحمد ماجد على استقراء تأويليّات المفكّر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد، ويُبيِّن جملة من العثرات المنهجّية التي وقع فيها خلال متاخمته للنصّ التراثي عموماً والكلام الإلهي على وجه الخصوص. وقد خلص إلى استنتاجات تقيّم مشروع أبو زيد الفكري في منطقة معرفيّة تلفيقيّة بين التأويل الصوفي وما أنجزته الحداثة الغربية على هذا الصعيد. أمّا النتيجة التي توصّل إليها فهي عودة أبو زيد إلى تبنِّي الرؤية التاريخانيّة الماديّة في قراءة الوحي. الأمر الذي يضيف أعماله إلى طائفة الأعمال التي قدّمها رهطٌ من الباحثين العرب والمسلمين وتأثّرت تأثّراً بيِّناً بالقراءات العلمانية المستحدثة للنصّ الدّيني.

المحرر

يَعتبر «نصر حامد أبو زيد» «الهرمنيوطيقا» قضيّةً قديمةً جديدةً، ساهمت في إعادة تشكيل الرؤية الغربية، ولها وجودها في التراث العربيّ من الممكن تثميره للوصول إلى حلّ لإشكالية النهضة، وهذا ما دفعه إلى تبنّي الحوار الجدليّ بين الثقافتين العربيّة والغربيّة؛ فهذا العلم كما أُنتِج في الثقافة الغربية ويبدو ـ كما يفترض أبو زيد ـ قادرًا على المساهمة في معالجة واقعنا الثقافي بجانبيه التاريخيّ والمعاصر، على أن يَرتكز على حفظ خصوصيّة الذات وأصالتها وديناميّتها؛ فالحوار الجدليّ: «ليس صيغة تلفيقيّة تُحاوِل أن تتوسّط بين نقيضين، بل هي الأساس الفلسفيّ لأيّ معرفة، ومن ثمّ لأيّ وعي بصرف النظر عمّا نرفعه من شعارات أو نتبنّاه من مقولات ومواقف. إنّ أيّ موقف

*ـ أكاديمي وباحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية ـ لبنان.

يقوم على الاختيار، والاختيار عمليّة مستمرة من القبول والرفض، أيّ عملية مستمرّة من الحوار»[1]، بالتالي قد تكون «الهرمنيوطيقا» إذا تمّ تبنّيها نتيجة خيار حرّ قادرة على: «أن تضيء لنا بعض جوانب القصور في رؤيتنا»[2].

كما نلاحظ البدايات تشي بمضمرات، أخذت تختبىء خلف المصطلح لتوجد توهّمات لدى القارىء، فيتصوّر أنّ الكلام عن «الهرمنيوطيقا» كان سائدًا في التراث العربيّ - الإسلاميّ، كما قُدِم في الفضاء المعرفي الغربيّ، وهذا يحتاج إلى سبر غور التأسيسات للتأكّد من هذا الكلام، الذي لا يمكن أن يُأخذ باعتباره مسلمة، فإذا كان «أبو زيد» يقصد التقريب بين هذا المصطلح و«التأويل»، فهذا كلامٌ مردود لصاحبه، فالهرمنيوطيقا كما استعملت في الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، لا تمتّ بصلة إلى المصطلح اليونانيّ القديم إلا من ناحية التسمية، فـهي هجرت المعنى التقليديّ، الذي يتمحور حول «هرمس» الذي كان يقوم بإبلاغ رسالة الإله للإنسان بكلّ أمانة وحرفية، وأخذ يتمحور حول المفُسِّر أو المتُلقي، فنحن أمام إعادة تعريف كامل، وإذا انتقلنا إلى التراث العربيّ- الإسلاميّ سيكون الموضوع أكثر تعقيدًا، فكيف يمكن الحديث عن وجود هذا المصطلح بكلّ محمولاته التي قطعت مع الإلهي، وأقامت نظرتها على أرضية محوريّة الإنسان والقطيعة مع الدينيّ والقيميّ؟ ولهذا كلام آخر سنعود إليه لاحقًا، ولكن دعونا نستكمل أسس هذا المشروع، الذي بعد أن ثبّت مفهوم «الهرمنيوطيقا» توجه باتّجاه النصّ.

1 - مفهوم النّص

يؤكّد «أبو زيد» على وجود رؤية كونيّة مكوِّنة لنظرة الإنسان إلى العالم، فكلّ حضارة تنطلق من خصوصيّتها، وإذا صحّ لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بعدٍ واحدٍ من أبعادها لصحّ لنا أن نقول إنّ الحضارة المصرية القديمة هي حضارة «ما بعد الموت»، وإنَّ الحضارة اليونانيّة هي حضارة «العقل»، أمّا الحضارة الإسلاميّة فهي حضارة «النص»، وإذا كانت الحضارة العربيّة- الإسلاميّة نصّيّة فهذا يعني أنّها تأويلية؛ لأنّ النّص دون تأويل يفقِد وجوده الحقيقيّ وفعاليّته، فالتأويل هو الوجه الآخر للنّص ومنه يستمد حركته.

مرّة ثانية، يوقفنا «أبو زيد»، ويجعلنا نفكر ونسأل: الناظر إلى الحضارة الإسلامية، يلاحظ بشكل واضح محوريّة التوحيد، فلماذا ذهب باتّجاه النّص؟ هل هو سلوك باتّجاه المقصد والأساس، أم هو وسيلة يسهل استثمارها للوصول إلى نتائج مضمرة؟ هذا ما سيُفصح عنه في طيّات مشروعه،

[1]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الطبعة1، (بيروت/ الدار البيضاء، مؤمنون بلا حدود، 2014)، الصفحة 14.
[2]- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

حين يبدأ العمل على تظهير الجانب اللّغوي للنّص، ويبدأ بالتعامل مع المسائل المطروحة انطلاقًا من بعدها التاريخيّ، وكأنّه يعيد إنتاج «طه حسين» من جديد وتشكيكه بالشعر الجاهلي، ولكن حتى لا نحكم عليه بشكلٍ مسبقٍ، لنستكمل تحليله.

يرادف «أبو زيد» بين النّصّ والقرآن والذكر والوحيّ، ولكنّه يعدّ مفهوم «الوحيّ» المفهوم المركزيّ للنّص عن ذاته، حيث يُشير القرآن الكريم إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع، وهذا ما دفعه إلى دراسته لسانيًّا وسيميولوجيًّا وتاريخيًّا، فتوقّف في تحليلاته عند معنى «الوحيّ» قرآنيًّا، كما تفحّص كيفيّة استعماله في حقل التداول الشعري القديم مع الحرص على مطابقة دلالته مع مفردة «الإتصال» وصهرهما في قالب معجميّ واحد؛ وما ذلك إلا لتأكيد أطروحته التي تقول بالتعالق الماهويّ بين ظاهرتي «الوحي» و«الشعر والكهانة». ثم إنّ هذا المعنى متصلٌ بالواقع وعلاقته بالوحيّ، وهي الفكرة التي من خلالها جعل «أبو زيد» القرآن منتجًا ثقافيًّا، يقول في هذا الصدد: «إنّ النّصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافيّ. والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا»[1]؛ هنا نتلمّس بدايات تفكيك النّص عن أصوله الوحيانيّة عبر فصل بين ماهيّة الوحي المُنزل من الله، وتمثله خارجًا في «كتاب» يرتبط بالإنسان الذي يعيش ثقافة محدّدة وواقع خاص. والواقع هو عبارة عن حركة البشر الذي نزل النّصّ من أجلهم، ومنهم المتلقّي الأوّل وهو الرسول، وأما «الثقافة» فهي اللّغة التي نزل بها القرآن، وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدّث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثّم أن نتحدّث عن نّصّ مفارق للثقافة والواقع أيضًا طالما أنّه نّصّ داخل إطار النظام اللغويّ للثقافة. وإن لجأ أبو زيد إلى تخفيف من حدّة كلامه عبر الحديث عن ألوهيّة مصدر النّصّ، إلا أنّه جعل منه مظهرًا مجسّدًا لا يمكن أن يُنفى عنه الواقع وارتباطه بثقافة البشر، وهذا يعني أنّ النص تشكّل في ظرف تاريخيّ محدّد، وهو يعبر عن ثقافة سائدة، ولا يمكن نقله إلى زمان آخر دون تأويله من جديد انطلاقًا من واقع الإنسان وثقافته المعاشة، وهو عند هذه النقطة لا يتعدّى كونه مرجعًا، يعود القارىء إليه لمراجعة اللغة قبل ارتحالها في الزمان.

إذاً، ينظر «أبو زيد» إلى النّص انطلاقًا من طبيعة اللغة، ولئن كان أعطاه صبغة الخصوصيّة عبر تصنيفه كنّص ممتاز، إلا أنّه أبقاه بين معادلتين هامتين: **حركة الواقع وتغيّره. طبيعة النص وتاريخيّته.** وعلى هذا الأساس، يرى أنّ: «الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، إذ من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أولًا والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا»[2]، وبذلك يصبح النّص ظاهرة متولّدة أساسًا من التاريخ، لكنّها تُعيد إنتاج

---

[1]- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الطبعة1، بيروت/ الدار البيضاء، مؤمنون بلا حدود، 2014، الصفحة 24.
[2] - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، الطبعة 2، القاهرة، سينا للنشر، 1994، الصفحة 130.

دلالات أكثر دوامًا، وتلك الدلالات هي التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية. والنظر إلى القرآن نظرة كليّة هو إسقاط أحدثته الظاهرة الإسلامية، هذه الظاهرة بدأت مع الأمويين بطرح مفهوم الحاكمية: «[و] كلّ ما يشتمل عليه من دعوى فعالية النصوص في مجال الخصومة السياسية وخلافات المصالح، وذلك حين استجاب معاوية لنصيحة ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنّة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله»[1]. ثم جاءت النزعة الأصولية التي صاغت بنية العقل الإسلاميّ، وهنا يركّز «أبو زيد» على ثلاثة رموز: «الشافعي» (150-204هـ) و«الأشعريّ» (ت: 330 هـ) و«الغزالي» (ت 505هـ) ودورهم في تأسيس الوسطية، التي تحمل في طيّاتها خصائص التجربة العربيّة الإسلاميّة في التاريخ، فالأوّل قد أسّسها في مجال الفقه والشريعة، والثاني في مجال العقيدة والغزالي في مجال الفلسفة والفكر، إلا أنّه اعتبر «الشافعي» في موقع الريادة بما أنّه الأسبق تاريخيًا، وهو المسؤول عن تقنين أصول الشريعة وفق اتجاه نقليّ، يقوم على تحويل السياقات اللاّ نصيّة إلى المجال النصيّ؛ الأمر الذي ينتج تقييد الاجتهاد العقليّ وتضييقه بحصره بنّصّ مستحدث، انسياقًا وراء نوازع أيديولوجية. فإذا كان القرآن ـ كما يبيِّن أبو زيد ـ هو النصّ الأوّل والمركزيّ في الثقافة ـ لأنّه استوعب النصوص السابقة عليه كافة- فقد تولّد عنه نصّ «السنة» الذي تمّ تحويله- بفضل الإمام الشافعي ـ من نصّ شارح إلى نصّ مشرَّع، وعن النصّين معًا تولّد نصّ الإجماع ـ الذي صار نصاً مشرَّعاً أيضاً ـ ثم جاء القياس ليقنِّن عملية «توليد النصوص». وإذا أخذنا من مجال علم الفقه وحده شاهدًا على سيادة توليد النصوص في الثقافة العربية، فسنجد أنّ عصر سيادة التقليد فيه بدأ في منتصف القرن الرابع الهجري تقريبًا. ولم ينجُ من هذا المصير الفقه الحنفيّ ذاته على يدي تلميذي أبي حنيفة ـ أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانيّ ـ الّلذين حولاّ المذهب من عقلانية الأستاذ إلى النصوص، وذلك بحكم ارتباطهم بالسلطة العباسية[2].

وهكذا، يمكن الحديث عن مصادرة النّص لصالح النصوص الثانوية، بالتالي توحّد نصوص التراث بالدين وتحولهما إلى عنصرين مقدسين. بمعنى تحوّل التراث إلى نصّ من الدرجة الأولى، وتقتصر مهمة العقل معه على التكرار والشرح والترديد، وهذا ما أدى إلى ركود ثقافيّ أنتج ركوداً اجتماعياً تعزز نتيجة عاملين:

- التباس مفهوم الدولة وعدم وجود آلية واضحة لحركة السلطة فيها، حيث لم يشهد التاريخ

[1] - م ن، الصفحة 85.

[2]- نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، الطبعة 1، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995، الصفحة 19..

الإسلاميّ انتقالاً سلميًّا للسلطة فيه، فالدولة في الإسلام قد تحوّلت إلى قبيلة يترأسها شخص أعلى يربط نفسه دائمًا بالتاريخ والماضي لنيل المشروعية.

- التباس العلاقة بالآخر، فالمجتمعات العربية جعلت آحادية المرجعية المستندة إلى النصوص؛ الأصل الذي تعتمد عليه في حركتها والمنتج لكلّ معرفة وسلوك وممارسة، وعندما جاء الغربي عمَّم هذه الصورة وثبتَّها، فأصبح المسلم يستعيد ماضيه ليربطه بحاضره، فيقوم بعمليات تقريب بين التراث والواقع الحضاري، وهذا ما أدّى إلى عدم معالجة حقيقية للمشاكل التي يعاني منها المجتمع الإسلاميّ.

وهكذا لم تستطع النهضة بكلّ مفرداتها من زعزعة هذا الواقع، خاصة أنّ الخطاب النهضويّ بدلاً من سعيه إلى تحليل أسباب تقهقر الأمّة العربية- الإسلامية وتخلّفها، راح يستخدم لغة نفعيّة، فرّقت بين النهضة كواقع معاش والعناصر المعرفيّة المؤسّسة له، فأقرّت الأخذ بالجانب التقنيّ من الغرب وأبقت على العناصر التقليدية حيّة، وهذا ما أوجَد خللاً لم يسمح بحصول تقدّم حقيقيّ، فبقي كلّ شيء يعاني من خلل. فالدولة التي رفعت شعار التحديث وجدت نفسها في أزمة مَا أدّى بها للعودة إلى الخطاب الإسلاميّ لتبني مشروعيّتها عليه، وهذا ما جعلها تحرص في صياغة قوانينها على البعد الدينيّ والحصول على موافقة المؤسّسة الدينيّة، بل وتتبنّى في نظامها الاقتصادي مفاهيم «الاقتصاد الإسلاميّ»، الذي يحتلّ ركنًا خاصًا داخل كلّ البنوك. وصار هناك الزيّ الإسلامي، والشعار الإسلاميّ، والبرامج الإسلاميّة، في الإذاعة والتلفزيون، وصار بعض الناس يحملون لقب «المفكّر الإسلاميّ». الخطر هنا يكمن في أنّ هذه الأسلمة، لا هدف وراءها سوى سحب بساط احتكار الإسلام من تحت أقدام المعارضة. يمكن القول باختصار إنّ النظام السياسي يسجن نفسه في خندق المعارضة الإسلامية، وهو يظنّ أنّه يحاربها. فالإسلامويّة انتصرت بأسلمة المجتمع والدولة، من دون الوصول إلى السلطة[1]، وهذا ما يدعو إلى إعادة نظر جذريّة في المشروع النهضويّ، من خلال قراءة نقديّة حقيقية. هكذا بدأ المشروع يفصح عن نفسه، حيث نلاحظ أنّ «أبو زيد» عندما ركّز على البعد اللغوي للنّص، أراد أن يخرجه من طبيعته الوحيانيه، وجعله نصًّا أدبيًّا يخضع لآليات فهم النّصوص. وهو من خلال هذه المقاربة، جعله يرتبط بالجهد البشري وآليات تعامله مع النصوص، وكيفيّة توليد المعاني منها انطلاقًا من تجربته الخاصّة.

2.مُشكلة المنهج النقدي عند أبو زيد

يبدو واضحاً ممّا مرَّ معنا، أنّ الفهم الذي قدّمه «أبو زيد»، لا ينتمي إلى المرجعية الإسلامية.

---

[1]- انظر: نصر حامد أبو زيد: الفزع من العلمانية: فصل الدين عن الدولة، جريدة الحياة، عدد الثلاثاء 6 تموز 2010.

صحيح أنّه اقترب منها في سياق مشاغله النقدية، ولكنّه تعامل معها بشكل وظيفيّ، فإذا كان لا بدّ من كلّ مقاربة منهجية أن تدرس العلاقة بين الفكر والواقع، فهل كان بإمكان «أبو زيد» أن يُقارب النزعة الإعتزالية بهذا التبسيط؟ وهل بالإمكان أن ننظر إلى هذه الحركة بمعزل عن الحركة السياسيّة والاجتماعيّة التي رافقتها والحاملة في طيّاتِها تحوّلات انعكست على مقوّمات فكر السلطة والسياسة؟ والشاهد على هذا أنّ لحظة بروز المعتزلة، كانت تترافق بتحوّل المرجئة إلى خطاب للمعارضة السياسية في أطراف الدولة الإسلاميّة، وبالتالي لا يمكن عزل الخطاب عن الوقائع التاريخية الناظمة، وهذا ما يحيلنا إلى القول بأنّ كلام «أبو زيد» لا يتعدّى كونه شاهداً مقتطعاً من سياق عام. فكلامه بمثابة ترديد صدى لمقولات سائدة في الفكر الغربي. وما أورده حول «الشفاهيّ» و«الكتابيّ» يطابق ما ذهب إليه فيلسوف التفكيك الفرنسي «جاك دريدا Jaques Derrida»، الذي اعتبر الكتابة أصل اللغة حتّى من قبل أن تتحقّق في الخطاب الشفهي. وهو في سبيل ذلك انتقد من خلال هذه الدعوى منظور الفلاسفة التقليديين القائم على مركزية الصوت وأولوية الكلام على المكتوب، وجعل الكتابة، على خلاف مألوف التصوّر التقليديّ، ذات أولوية في كلّ عملية تأويلية أو قراءة أو تفكيك، وأمّا في موضوع الفعالية فإنّ أبا زيد يقترب من «جوليا كرستيفا Julia Kristeva» التي ربطت النّص بالإنتاجية، واقترحت صياغة صورية لعلاقات النّص دون اختزالها في شكله (formalization) بل بفتحها على قوانين نوع الإنتاجية، وبهذا يصبح علم النصّ تكثيفًا بالمفهوم التحليلي للكلمة وانفتاحًا على الممارسة التاريخيّة.

من هذا النحو لا ينطلق أبو زيد من قناعته بالمرجعية الإسلاميّة، بدليل أنّه يوظِّف النّص الاعتزاليّ لتثبيت سلطة القارئ أو المفسّر على النّص، بالتالي يعتبر أنّ فعل القراءة يبدأ من الواقع المحيط للقارئ (أفق القارئ) ثم ينتقل بعد ذلك للنص فهمًا وتأويلاً، وهذا هو منهج الهرمنيوطيقا الذي يوافقه ويصرّح به قائلاً: إنّ «الهرمنيوطيقا الجدلية عند «غادامر» بعد تعديلها من خلال منظور جدليّ ماديّ[1]، تشكّل نقطة بدء أصليّة للنظر إلى علاقة المفسرّ بالنّصّ لا في النّصوص الأدبيّة، ونظريّة الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الدينيّ حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن وذلك من أجل أن نرى ـ كما يضيف أبو زيد ـ كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كلّ عصر- من خلال ظروفه- للنّصّ القرآنيّ. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النّصّ القرآنيّ، ونرى دلالة تعدّد التفسيرات ـ في النّصّ الدينيّ والنّص الأدبيّ معًا ـ على

[1] - إنّ النقد الذي يوجهه أبو زيد للهرمنيوطيقا عند غادامر يتعلق بكونه تابع أستاذه هيدجر في إقامة الوجود على أساس هرمنيوطيقي، وإقامة الهرمنيوطيقا على أساس وجودي. ولكن جادامر لكونه متأثرًا جدلية هيجل فقد أقام مشروعه التأويلي على أساس جدلي، وتعامل جادامر مع العمل الفنيّ باعتباره تجسيدًا لتجربة وجودية مما جعله يغفل تاريخية المبدع الزمانية والمكانية لذلك يقترح أبو زيد تعديلها من خلال المادي المرتبط بالواقع والجدلية بين النص والمفسر. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، م.س، الصفحة 43.

موقف المفسّر من واقعه المعاصر ـ أيّاً كان ادّعاء الموضوعية الذي يدّعيه هذا المفسّر أو ذاك»[1].

وإن ما تمّ ذكره يحيل إلى الاختلاف، الذي وإن تجلّى في خلاف بين المفسّرين إلا أنّه يحيل إلى «اختلاف» النّص ذاته: «إنّه اختلاف قد يرتدّ في جزء منه إلى طبيعة اللغة، فهو اختلاف طبيعيّ مردود إلى الطبيعة اللغوية للنّص، أو لنقل بلغة معاصرة: اختلاف مردود إلى آلية النّص في تحديد طبيعته الخاصة. وهذه الآلية الخاصّة كما سبقت الإشارة هي التي تجعل فعل القراءة ـ والتأويل من ثم ـ جزءًا من آليات النّصّ. ولقد عبرّ القدماء عن هذا الترابط بين «آلية النّص»، وبين «فعل القراءة» حين أدركوا أنّ الاختلاف يرتدّ إلى طبيعة اللغة، وأنّ القراءة تتمّ من خلال «المعقول» الذي لا يصحّ أن يتعارض معه المنقول أو النّص»[2]، على هذا الأساس الاختلاف لا يحدِّد هويّته فقط، إنمّا يميّزه عن غيره من النّصوص، ليجعل من نفسه محورًا في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في الزمان والمكان. فالنّص القرآني ليس نّصًا عاديًا، فهو وإن احتوى لغة عادية محدّدة الدلالة ـ وهي نّصوص قليلة جدًا ـ لكنّه يحتوي لغته الخاصة المكثّفة الدلالة المبدعة.

3. مناصرة التأويل على التفسير

ينفتح النّصّ دائمًا على العديد من التأويلات، وكلّها مشروعة بدءًا بتأويلات المعتزلة وانتهاءً بتأويلات «ابن عربي»، وعلى هذا الأساس انحاز «أبو زيد» لصالح مفهوم التأويل على حساب التفسير، فالمؤوّلة كانوا أكثر حريّة بالتعامل مع النّصّ من حيث الفهم، وفتحوا باب الاجتهاد في معرفة المعنى على مصراعيه، في حين تَمَسَّكَ المفسِّرة بالنقل؛ لأنّ التفسير يمثّل الموضوعية في حين يمثّل التأويل الذاتية، وهذا ما أوقعهم في تناقض كبير؛ لأنّهم سرعان ما وقعوا داخل دائرة التأويل نفسها، فإذا دقّقنا في عمل المفسِّر، سنرى أنّه ينطلق من موقف اختياريّ يعتمد على الترجيح بين الآراء. هذا الاختيار القائم على الترجيح يعكس بدوره موقفًا تأويليًا نابعًا من موقف المفسِّر وهموم عصره وإطاره الفكريّ والثقافيّ، وكلّها أمور لا يمكن لأيٍّ مفسرّ أن يتجنّبها مهما ادّعى الموضوعية والانعزال عن الواقع والحياة، هذا إلى جانب أنّ استبدال لفظة بلفظة للشرح والتوضيح، أو التعبير عن المعنى بعبارات أخرى، يتضمّن بالضرورة فهمًا خاصًا يرتبط بتطوّر دلالة اللغة في تطوّرها التاريخيّ. فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ الألفاظ التي يُظنّ أنّها مترادفة تعكس فروقًا دقيقة في دلالتها، أدركنا أنّ أيّ شرح لا بدّ أن يتضمّن نوعًا من أنواع التأويل، وهم في اللحظة التي مالوا فيها إلى الموضوعية ليصلوا إلى الحقيقة غادروها؛ لأنّهم لم يتنبّهوا إلى أنّ كلّ عملية «التفسير» تكون من خلال وسيط قد يكون نصًّا لغويًا، وقد يكون شيئًا دالًا، وفي كلتا الحالتين لا

[1]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، م. س، الصفحة 49.

[2]- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، م.س، الصفحتان 186 – 187.

بدّ من وسيط يمثّل «علامة: من خلالها تتمّ عملية فهم الموضوع من جانب الذات، بالتالي لا يخلو التفسير من الذاتية التي جهدوا من أجل التخلّص منها.

على هذا الأساس، يدعو أبو زيد إلى إعادة موضعة وفهم التفسير والتأويل، فهما لا يمكن الفصل بينهما، إذ إنّ الكلام عن الأوّل، يأخذ باتّجاه: «الجوانب العامّة الخارجيّة للنص، مثل العلم بأسباب النزول والقصص والمكيّ والمدنيّ والناسخ والمنسوخ وهي كلّها علوم نقليّة تعتمد على الرواية عند القدماء، ولا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينها [...] وعلى ذلك يكون «التفسير» جزءًا من عملية «التأويل»، وتكون العلاقة بينهما علاقة الخاص بالعام»[1]، فالتفسير هو القاعدة التي يُبنى عليها التأويل، وفي هذا: «يكمن بُعدٌ أصيلٌ من أبعاد عملية التأويل، وهو دور القارئ في مواجهة النّص والكشف عن دلالته. ولا يعتبر دور القارىء أو المؤوّل هنا دورًا مطلقًا يتحوّل بالتأويل إلى أن يكون إخضاعًا للنّص لأهواء الذات، بل لا بدّ أن يعتمد «التأويل» على معرفة ببعض العلوم الضرورية المتعلّقة بالنّص، والتي تندرج تحت مفهوم «التفسير». إنّ المؤوّل لا بدّ أن يكون على علم بالتفسير يمُكِّنه من «التأويل» المقبول للنّص، وهو التأويل الذي لا يُخضع النّص لأهواء الذات وميول المؤوِّل الشخصية والأيديولوجية وهو ما يعتبره القدماء تأويلاً محظورًا مخالفًا لمنطوق النّص ومفهومه»[2].

وهنا نرى أبو زيد يحاول أن يُضفي على تحليله مسحةً إسلاميّةً، ولكنّه لم يوضح لنا الآليات المنهجية التي يجب أن تستخدم بالتعامل مع العناصر المرتبطة بالتفسير، وهذا ما يعيد ربط التأويل بشكل واضح بنظريات الهرمنيوطيقا الغربية، ولا سيما نظرية جورج غادامر الذي حاكم فكرة المنهج، وشكَّك بمكانتها: «فالمنهج عنده ليس هو الطريق إلى الحقيقة! بل من دأب الحقيقة، أن تفوت رجل «المنهج» وتروغ منه، وأما الفهم في تصوّره فهو ليس عمليةً ذاتية لإنسان بإزاء موضوع وقبالته، بل هو أسلوب وجود الإنسان نفسه، والهرمنيوطيقا ليست فرعًا مساعدًا للدراسات الإنسانية، إنمّا هي نشاطٌ فلسفيّ يحاول تفسير الفهم على أنّه عمليةٌ أنطولوجية في الإنسان»[3]، فـ«أبو زيد» يقف على أرضية «هرمنيوطيقا غادامر» الجدلية القائمة على بنية الوجود كما فصّلها «مارتن هايدغر» في كتاباته المتأخّرة وعلى البنية المسبقة للفهم كما قدّمها في كتابه «الكينونة والزمان»، حيث حدّد هدف الجدل الفينومينولوجي بقوله: «إنّ جعل الشيء الذي نحن بصدده يُفصح عن نفسه ويُسّفِر عن وجهه، فإذا كان «المنهج» ينطوي على ضرب المساءلة

[1]- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، الصفحة 233.

[2] - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، الصفحة 234.

[3] - مصطفى، عادل: فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر، لا ط، القاهرة، مؤسسة الهنداوي، 2018، الصفحة 187.

تفتح جانبًا واحدًا من الشيء، فإنّ التأويل الجدليّ يفتح نفسه لأسئلة الشيء ويتقبّل أن يكون هو المسؤول لا السائل... بذلك يمكن للشيء الذي يلاقيه، أن يكشف عن نفسه وعن وجوده، يقول غادامر: إنّ ما يجعل ذلك أمرًا ممكنًا هو «لغوية» الفهم الإنسانيّ (الصبغة اللغوية للفهم) و«لغوية» الوجود نفسه في حقيقة الأمر»[1]، على هذا الأساس تقترب خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانيّة من ملكة الحدس للفنان أكثر من الروح المنهجية للبحث العلمي، ونجد «نصر حامد أبو زيد» يؤكّد هذا التفريق فيقول: «إنّ الفارق بين القانون العلميّ ـ أو الحقيقة العلمية في العلوم الطبيعية ـ وبين الحقيقة في العلوم الإنسانية ليس فارقًا بين العلم والأيديولوجيا بل هو في الأساس فارق بين حقائق تجريبية يمكن التثبّت من صدقها أو كذبها، بصرف النظر عن المكان والزمان، وبين الحقيقة الثقافية التي تكون صادقة وصحيحة في سياق وضع اجتماعي إنسانيّ محدّد بسياق تاريخي مميّز»[2].

يُستنتج من هذا أنّنا أمام تأويلية، تتمركز حول دور القارئ في صناعة المعنى عبر سلسلة من الترسّبات المتعاقبة من حقبة زمنية إلى أخرى، بحيث يستوعب الفهم الأخير الأفهام السابقة ويزيد عليها في الحاضر، بالتالي لا وجود لفكرة موضوعية مطلقة، تتعالى على الزمان؛ لأنّ كلّ ادعاء من هذا النوع، يؤدِّي إلى عدم القدرة على: «انفتاح المعنى الدينيّ لاستيعاب متغيِّرات الزمان والمكان»[3]. وهذا الأمر لا يؤدّي إلى إنكار الحقيقة، ولكن يتمّ ربطها بالمعيش وكيفية إحساس الإنسان بها، ومن أجل إثبات هذه النظرة، ينقل «أبو زيد» عن «ابن عربي» في أكثر من موضع: «الحقيقة في ذاتها واحدة لا تتعدّد، ولكنّها تتشكّل وتتلوّن مثل الماء الذي يأخذ شكل الإناء الذي هو فيه ويتلوّن بلونه، هذا رغم أنّ الماء في حقيقته لا شكل له ولا لون»[4]، وهذا ما انعكس أيضًا في تبنّي نظريّة الموضوعيّة الذاتيّة، تأويلية «ابن عربي».

4 ـ مناهج بحث «أبو زيد»

يرى أبو زيد أنّ التعامل مع النصوص، أو تأويلها، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تُغني إحداهما عن الأخرى خاصَّة إذا كنا نتحدّث عن نصوص تراثية:

الأولى: زاوية التاريخ بالمعنى السوسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في سياقها التاريخيّ، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص.

---

[1] - مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر، م.س، الصفحة 163.
[2] - نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، الطبعة 1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995، الصفحة 54.
[3]- م ن، الصفحة 193.
[4] - نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، الصفحة 65.

الثانية: زاوية السياق الاجتماعي والثقافيّ الراهن الذي يمثّل دفع التوجّه إلى تأويل ـ أو بالأحرى ـ إعادة تأويل تلك النصوص من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين المغزى الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة»[1]، ولا شك بأنّنا إزاء مستويين تكامليين يتنقّل بينهما «أبو زيد» في تعامله مع ظاهر النص أحيانًا، وأحيانًا أخرى يجمع بينهما وفق منهج لا ينضبط كثيراً ضمن سياق منسجم. لذلك ينتقل «أبو زيد» في تعامله مع النّصّ الدينيّ بين المناهج الأدبية الحديثة، حيث يلجأ تارة إلى النقد الأدبيّ وطورًا إلى علم العلامات، وأحيانًا يجمع بينهما، فما هي هذه المناهج:

أولاً: منهج النقد الأدبي:

ينطلق «نصر حامد أبو زيد» من أنّ الله ليس موضوعًا للتحليل أو الدرس، وكلّ ما يستطيع الإنسان أن يعرفه عنه هو من خلال النّصّ، لذلك شاء [عزّ وجلّ] أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم؛ أي من خلال نظامهم الثقافيّ المركزيّ، فإنّ المتاح الوحيد أمام الدرس العلميّ هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى من خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني لفهم الرسالة ولفهم الإسلام، ومن أجل ذلك استدعى «عبد القاهر الجرجاني» في حديثه عن القرآن وكيفية إنتاجه للدلالة والتي توصّل إليها عن طريق دراسته للشعر والبحث في قوانين تشكيله في ما أسماه بـ«النظم»، الذي يدرس العلاقة بين اللفظ والمعنى.

وفي هذا المقام، تصبح عملية الفهم، متعلّقة بدراسة منهجية، تعمل على دراسة السياقات، وحركة الألفاظ فيها، وهل هي تخدم الهدف التي جُعِلت لأجله، وكانت متّفقة ومرتّبة مع ما سبقها وما يلحقها وفائدتها في الكلام، وهذا يقتضي إجراءات تنظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخبارًا وأمرًا ونهيًا واستخبارًا وتعجّبًا وتؤدّي في الجملة معنىً من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضمٍّ كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة، فهل يُتصوّر أن يكون بين اللفظين تفاضل في الدلالة حتى تكون هذه أدلّ على معناه الذي وضعت له من صاحبتها على ما هي موسومة به، فكلّ عملية فهم، يجب أن تعتمد برأيه على الصيغة التالية:

المعنى المعجمي + المعنى الوظيفي= المعنى الدلالي. وهذا عين ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد حين اعتبر أنّ الأصل ليس في الشكل الظاهري للغة، إنمّا في السياقات التي وردت فيها، ولذلك، تحدّث عن سياقات متعدّدة للقرآن. ويبدأ «أبو نصر» بالحديث عنها، فالسياق الخارجي يُسمّى سياق

[1] - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، م.س، الصفحة 120.

التخاطب، ويمكن أن يُسمى سياق التنزيل باعتبار نزول القرآن المجزّأ خلال أكثر من عشرين عامًا، وهذه الأجزاء ارتبطت لحظة نزولها بأحداث ومواقف هي ما يسمّى «أسباب النزول»، ويتجلّى هذا السياق في بنية النّص، مستويات العلاقة بين القائل/ المرسل والمـُتلقّي/ المستقبل، وهي العلاقة التي تحدِّد بشكل حاسم نوعية النّص من جهة، وتحدّد مرجعيات التفسير والتأويل من جهة أخرى. وفي حالة النّص القرآنيّ يمكن القول بصفة عامة إنّ سياق التخاطب محورها أعلى/ أدنى، وعلى أساس هذا محور التركيز غالبًا هو المتلقّي (محور تعليمي)، ولكن مع كثير من التعقيد ناتج عن تعدّد المخاطبين يقول «أبو زيد»: «لا تقتصر مستويات السياق الخارجي على معطيات أسباب النزول والمكيّ والمدني فقط بل تمتدّ في بنية الخطاب القرآني ذاته إلى مستويات أشد تركيبًا، فهناك على الأقل على سبيل المثال سياق المخاطب الأوّل، محمدn، وهو سياق متعدّد في ذاته بين التهدئة والتثبيت، تثبيت الفؤاد بحسب التعبير القرآني وبين اللوم والعتاب والتقريع والتهديد أحيانًا»[1].

أما على المستوى الداخلي فإنّ «أبو زيد» يرى أنّ النص القرآني بما أنّه متعدّد الأجزاء، فإنّ مستويات السياق تتعدّد فيه بسبب الزمن الذي استغرقه تكوّن النص القرآنيّ، وهذا الجانب يختلف فيه النص القرآني عن النص الشعري؛ كالمعلّقات مثلاً التي صِيغَت وبُنيت في نفس وقت إبداعها، فالنّص الشعري يفترض تجانسًا بين وقت إبداعه وبين بنائه الداخلي، أما النصّ القرآني فإنّه يخالف ذاته سياقياً، فسياقه الخارجي لا يتماثل مع سياقه الداخلي، ربمّا تكون هذه التعدّدية النصية بسبب السياق الثقافي المنتج للنص ـ وهذا مجرّد افتراض ـ [2].

أما على المستوى القول نفسه، فهو سياق متعدّد في ذاته، إذ إنّ هنالك فرقاً بين سياق الترغيب والترهيب، وبين سياق الوعد والوعيد، وبين سياقات أخرى كالوصف والسجال والتهديد والأوامر والنواهي، وغير ذلك.. وكلّ مستوى من مستويات سياق الخطاب يتجلّى في بنية لغوية خاصّة داخل إطار النظام اللغوي العام للنص، الأمر الذي يعني أنّ تعدّدية النص على مستوى سياقه الداخلي، بالإضافة إلى تعدّد مستويات سياق الخطاب يفرض تعدّدية في اللغات الثانوية للنص»[3].

يتناهى إلينا على نحو واضح أنّ منهج «أبو زيد» يقوم على تكريس التعدّدية، وعلى أنّ الشرائع لم تسع لإلغاء التعدّدية، بل إنّ الخطاب الإلهيّ ينطوي على تعدّدية تجعل الخطاب مفتوحًا لآفاق التأويل والفهم... وبعبارة أخرى ليست الشرائع خطابًا موجّهًا للصفوة التي تمتلك حقّ احتكار الفهم والتأويل بل هي خطاب للناس جميعًا، تعدّدت مستوياته مراعاة لاختلاف مستويات المخاطبين،

[1] - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، م.س، الصفحة 101.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة 105.

[3] - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، م.س، الصفحة 106.

وهو في هذا المجال، يعود إلى «ابن رشد» وتعدّديته المعرفيّة، وتقسيمه للتأويل إلى ثلاثة أصناف حسب درجة الإدراك. فالشرائع بالنسبة إليه تحضّ على هذا التعدّد؛ لأنّها انطوت في بنية خطابها على تعدُّدية مماثلة تجعل الخطاب مفتوحًا لآفاق التأويل والفهم.

ثانيًا: منهج العلامات

دعا «أبو زيد» إلى استخدام المناهج الحديثة وأبرزها «السيميوطيقا» أي علم العلامات بالتعامل مع النصوص الأدبية، ومن أجل هذه الغاية ربط بين مفهوم العلامة ومفهوم الدلالة في التراث الإسلاميّ، ودعّم فكرته هذه بنظرة المسلمين للعالم بوصفه دلالة على وجود الخالق. يقول أبو زيد: «ولعلّ في كلّ ذلك ما يبرّر لنا القول بأنّ وضع اللغة بين أنواع الدلالات العقلية يشي بأنّ العقل العربي لم ينظر للغة بمعزل عن نظم الدلالات الأخرى.. هذه النظرة للغة بوصفها نظامًا من الدلالات نجدها عند كلّ المفكّرين المسلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونحلهم، نجدها عند أهل السنة كما نجدها عند المعتزلة والأشاعرة ونجدها كذلك عند الفلاسفة والمتصوّفة»[1]، فهم اتفقوا على بعض الأمور المهمة:

الأوّل: اللغة تعتبر نظامًا دالاً في النسق المعرفيّ للوجود الإنسانيّ.

الثاني: اتّفاقهم على التسوية بين دلالة الأصوات والإشارات والحركات، شريطة سبق المواضعة فيها جميعًا.

الثالث: يتّفقون على أنّ «التحويل المجازي» من حقّ الجماعة، وينبغي أن يخضع للعرف وللمواضعة أيضًا[2].

وقد دقَّق «الجرجاني» بهذه النظرة، ونفى عن الألفاظ من حيث هي ألفاظ أي وصف من صفات القبح أو الحسن، واعتبرها ألفاظاً تجري مجرى العلامات والسمات: «ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جُعِلت العلامة دليلاً عليه وخلافه»[3]. فالعلاقة بين الدال والمدلول إذن علاقة اعتباطيّة اصطلاحيّة، والألفاظ من حيث هي علامات لا تغيّر من المدلول ولا تضيف إليه شيئًا، كما أنّ العلامات اللغويّة لا تنبىء بذاتها عن المعاني العقلية، بل تدلّ وتشير عليها المواضعة والاصطلاح؛ لأنّ: «المعاني [...] هي التي تُدرك أولاً، ثم توضع الأصوات، اتفاقًا للدلالة عليها،

---

[1] - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، م.س، الصفحة 57.
[2]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، م.س، 57.
[3] - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، م.س، الصفحة 76.

يستوي في هذا المعاني الذهنية المعقولة والمعاني اللغوية»[1]، وهذه النتيجة هي المهمّة عند «نصر حامد أبو زيد»؛ لأنّها تؤسّس لفكرة الانفلات من قيد اللّفظ.

ويذهب «أبو زيد» باتّجاه «حازم القرطاجني» والقضيّة التي أثارها وأقامها تحت عنوان: «صور الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان»، والتي تشير إلى أنّ العالم الحسيّ يتحوّل في الذهن إلى مجموعة متخيّلة من الصور والمفاهيم، ثم يتحوّل من هذا الوجود الذهني إلى دلالات صوتية ومن ثمّ إلى رموز كتابية يقول أبو زيد: «إنّ ما يطرحه حازم في هذا النص يقيم العلاقة بين الدلالات الصوتية والرموز الكتابية على أساس من الترابط الدلالي، حيث تقيم الرموز الخطية الكتابية هيئات الألفاظ ـ الصورة السمعية عند سوسير ـ في الأفهام. فإذا قامت هيئات الألفاظ في الأفهام استدعت ـ بطريقة الدلالة الإشارية ـ والصور الذهنية بدورها تشير إلى المُدرِك العيني الخارجيّ. وهكذا نجد أنفسنا في علاقات دلالية قائمة على الترابط بين الطرفين»[2]، وهذه العلاقات الدلالية يمكن التعبير عنها على النحو التالي:

الرموز الكتابية (دال)	الصور السمعية للألفاظ (مدلول)
الصورة السمعية للألفاظ	الصور الذهنية (مدلول)
الصور الذهنية (دال)	الأعيان الـمُدركة (مدلول)

هذه العلامات كما يرى «أبو زيد» مبنية على تلك «التصوّرات» و«المفاهيم» الذهنيّة القارة التي تحملها في وعي الجماعة وفي لاوعيها: «فمعنى ذلك أنّنا مع اللغة في قلب «الثقافي». والثقافي وإن كان يتجلّى في أكثر من مظهر كالأعراف والتقاليد وأنماط والسلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون»[3]. وهكذا تكون اللغة تمثّل النظام المركزي الذي يعبرّ عن كلّ المظاهر الثقافية. ويدعم هذا الرأي بقول علماء السيميوطيقا: «الثقافة عبارة عن أنظمة متعدّدة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها «نظام العلامات اللغوية» لأنّه هو «النظام» الذي تنحل إليه تعبيريًا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين»[4].

وهكذا نكون بحسب «أبو زيد» أمام ثلاث مفاهيم متداخلة هي: العالم والثقافة واللغة، حيث تختلف النظرة إليها بحسب الناظر إليها: «فلو تبنّى الباحث المنظور الأنطولوجي، أي البدء بالوجود

---

[1] - المصدر نفسه، الصفحة 79.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة 80.

[3] - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، م.س، الصفحة 80.

[4] - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، م.س، ص81.

كمفهوم وليس كماهية، فإنّه يضع «العالم أولاً، ثم الثقافة ثم اللغة، ولو بدأ من منظور إبستمولوجي، أي معرفيّ، فإنّه يضع اللغة أولاً، ثم الثقافة ثم العالم. ولو نظر الباحث من منظور تركيبي فإنّ العلاقة لا بد أن تأخذ شكل الدائرة»[1].

هذا تحليل «أبو زيد» لمفهوم العلامة عند المتكلّمين والبلاغيين، أما عند المتصوّفة فالأمر أكثر وضوحًا؛ لأنّ تصوّر المتصوّفة للوجود يقوم على كونه تجلّيات ومظاهر لحقيقة واحدة باطنة، هي الحقيقة الإلهية. فهؤلاء يعمدون إلى إقامة موازنة بين حروف اللغة، وهذه الحروف في حقيقتها إنّما هي حروف اللغة الإلهية لا حروف اللغة البشرية الصوتية، التي هي مجرّد الظاهر لتلك الحروف الباطنة، وبالتالي فالكلام الإلهي مستويان: مستوى الكلام الوجودي الذي يتجلّى في ظهور أعيان الممكنات، ومستوى الكلام اللغوي الذي يتجلّى في النصّ القرآني»[2].

إنّ الفكر الصوفي يجعل الموجودات هي كلمات الله، واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّـهِ ۗ إِنَّ اللَّـهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾[3]، فالعالم كلّه في القرآن عبارة عن علامات وآيات تدلّ على وحدانية المولى جلّ وعلا، فالمتصوّفة بناءً على هذا الطرح ـ في نظر أبو زيد ـ ينطلقون من تصوّرهم اللغة من منظور سيميوطيقي يتناسب ومعتقدهم وفهمهم الدينيّ، فهم يحوّل الوجود كلّه إلى نصّ يشير إلى قائله ويدل عليه ويتجلّى في كلّ المظاهر التي تعدّ اللغة إحداها، ويربطون عملية الفهم بالإنسان العارف بما هو متلقّي للدلالة، يقول أبو زيد: «إنّ الدلالة التي تجعل الدال هو المدلول بعينه وذاته تتعلّق بالكلمات الوجودية التي هي الممكنات. هذه الممكنات دالة بذاتها على معان ودلالات قائمة فيها لا تفارقها، فهي لا تدلّ على شيء خارجها. لكن دلالة هذه الممكنات لا تنكشف ولا تفصح عن نفسها إلا لقلب العارف الصوفي الذي يتحدّ بالوجود فيكتشف معناه ودلالة عناصره المختلفة ومكوناته المتعدّدة»[4].

يخلص «أبو زيد» من خلال هذه المقدّمات إلى نتيجة مفادها: إنّ الذي عناه المتقدّمون من ذلك وخصوصًا «عبد القاهر الجرجاني» هو الاستدلال العقلي الذي يجعل المتلقّي مشاركًا في صنع النّصّ عن طريق التأويل، وهكذا يكون عبر ربط الدلالة اللغوية بالدلالة العقليّة، وفي هذا الأخير يقول أبو زيد: «إنّ العلاقة بين الدال والمدلول ـ في العبارة المجازية ـ كما يفهمها «عبد القاهر»

---

[1] - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، م.س، الصفحة 82.

[2] - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، م.س، الصفحة 83.

[3] - سورة لقمان، الآية 27.

[4] - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، م.س، الصفحة 86.

يمكن أن ترسم على النحو التالي: العبارة اللغوية (دال) «المعنى (المعنى الأول) مدلول المعنى الأول (دال)» المعنى الثاني (معنى المعنى) مدلول»[1].

وهذا الكلام الذي ينقله «أبو زيد» عن «عبد القاهر» هو في الواقع ضربٌ من تبنّيه للتطوير الحداثي الذي قام به «دي سوسير» حين تجنّب استخدام مصطلحي «اللفظ والمعنى» وأبدلهما بمصطلحي «الدّال والمدلول» باعتبارهما يحيلان إلى المفهوم الذهنيّ؛ لأنّهما يدلاّن على جانبي العلامة اللغوية التي لا تدلّ على شيء»[2]، فـ«دي سوسير» رأى في العلامة: «عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران المفهوم والصورة السمعية ارتباطًا وثيقًا بحيث يتطلّب وجود أحدهما وجود الثاني»[3]. ويستدلّ «أبو زيد» بهذا المعنى على أنّ هناك «تداخلاً دلاليًا» أو «سمطقة» في الدلالة اللغوية، ما يؤكّد ارتباط الدلالة اللغوية بغيرها من الدلالات الوجودية. ويؤكّد أبو زيد أخيراً أنّ: «هذا التراث وإن تعدّدت مداخله وطرائق التفكير فيه يظلّ تراثًا ذا ملامح عامة على مستوى الفكر اللغوي والبلاغي، أو على مستوى النظر الفلسفي والكلاميّ، أو على مستوى التجربة الصوفية»[4].

يفترض «أبو زيد» في بحثه في علم «السيميوطيقا» أنّ نظام النّصّ القرآني لا يقف عند نقله لبعض الألفاظ من المواضعة اللغوية إلى الاصطلاح الشرعيّ، بل يكمن في أنّ حدود النظام اللغويّ للنّصّ يتجاوز ذلك إلى تشكيل نسق نحويّ ودلاليّ خاص. ويعزّز هذا القول بما يثيره دومًا في الاستفادة من تحليل نظرية النظم عند «عبد القاهر الجرجاني». هذا الافتراض الذي يطرحه هنا يفتح له افتراضًا آخر أو ربما منهجًا آخر يتعلّق بطبيعة اللغة الدينية ليس من حيث تشكّلها في بنية اللسان، ولكن من حيث تشكيلها لبنية اللغة الأم حتى أصبحت اللغة الأم فرعًا في بنية اللغة الدينية، وهذا لا يمكن أن يحدث بسبب عمليات التحويل الدلالي البسيطة أو الفردية مهما تعدّدت، ولكنّه يحدث عبر تحويل اللغة في مجملها من كونها نظاماً من العلاقات دالاً إلى أن تكون هي ذاتها «علامة» في النظام الدال للغة الدينية»[5]. يقول تيري ايجلتون: «إنّ قيمة النص، تتحدَّد بصيغة اندراجها المضاعفة في التشكّل الإيديولوجي، وفي النسل المتوافر من الخطاب الأدبيّ، بهذه الطريقة يدخل النّص في علاقة مع سلسلة محدودة دومًا من القيم والاهتمامات والحاجات والقوى والطاقات المحدّدة تاريخيًا والتي تحيط به: إنّه لا يعبر عن، ولا يُعيد إنتاج مثل هذه الأشياء – لأنّ النصّ مصنوع من الكلمات لا من الحاجات- بل إنّه يبني

[1] - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، م.س، الصفحة 113.

[2] - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، م.س، الصفحة 79.

[3] - م ن، الصفحة 79.

[4] - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، م.س، الصفحة 116.

[5] - المصدر نفسه، الصفحتان 215- 216.

نفسه ويشكّلها داخليًا في علاقة العلامات الإيديولوجية التي يشكّل نظامها الرمزي»[1].

ولتوضيح عملية «السمطقة» التي يسعى «أبو زيد» لإثباتها واستعمالها في تحليل النصّ وفهمه، فإنّها عبارة عن عملية التحوّل الدلاليّ وذلك عن طريق تحويل «الدلالة الكليّة» التي نتجت أصلاً عن طريق علاقات التركيب في الأنماط البلاغية إلى «علامة كليّة» تحيل إلى دلالة أخرى، هي أشبه بالأيقونة ينتقل من خلالها من المعنى الظاهر إلى معنى آخر ينشأ من خلال المعنى الأوّل، وبالتالي تنتقل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال الاستدلال العقلي الذي ليس له علاقة باللغة الأم، وهذا هو الفرق بين العلامات اللغوية والعلامات السميوطيقية، فالعلامات اللغوية تقوم دلالتها كما سبق على العرف والمواضعة، أما العلامات السميوطيقية فليس من الضروري أن تقوم على شيء من ذلك»[2].

يستشهد «أبو زيد» على هذا الفهم بتمثّل قارىء القرآن المسلّم لهذه العلامات/ الآيات، بما تدلّ عليه من «معقول» دون التوقّف عند العلامة ذاتها، فالدلالة التي يتمثّلها القارىء هي محور الاهتمام ونقطة التركيز[3]. وهذه العلامات كما يقول هي أكبر من الكون والتاريخ، ذلك بأنّها تعني كلّ ما يتعلّق بمفردات النص بما فيها الحدود والأحكام الشرعية الواردة في النصّ ويتمّ الدمج بين القراءة والتأمّل، والفهم، والتعبّد، وتنمحي الفروق بينها كما انمحت بين العالم والنص، وبين النصّ والأحكام. وهنا تحديدًا يصل نصر أبو زيد لمثل ما قالت به المتصوّفة وهو أن نرى «الوجود» كلامًا إلهيًا مستدلاً بقوله تعالى: ﴿**قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**﴾[4].

إنّ اعتماد أبو زيد على السيميوطيقا البنيوية أوّل الأمر هو الذي جعله يتبنّى فكرة تعدُّد الدلالات، وإن كان سيجد في التفكيك لاحقًا المجال الأرحب لمنهجه التأويلي. فالنظرية البنيوية تلحّ على عدم وجود مرجعية لجميع اللغات يقصد بها فك مفارقة الداخل/ الخارج، وتخطيّ نظرية ازدواج الحقيقة أو المعرفة، وتفسير إبداعية اللغة من خلال الخصائص الشكلية لبنائها ذاته، وهذا يتجلّى في تصوّر شتراوس للعلامة، فهو وإن كان بنى تصوّره على ما أسّسه دي سوسير حيث استخدم المعادلة نفسها عن العلاقة بين الدال والمدلول كوجهين للعلامة، وتبنّى مقولاته في استقلال النسق اللغوي عن المرجعية الخارجية. وأنّ المعنى لا وجود له إلا داخل النسق، لكنّه يختلف عن سوسير باهتمامه بشكل واضح بالمدلول ليخرج في نهاية الأمر بنتائج تباعده عن البنيويين وتقرّبه

---

[1] - ايجلتون، تيري: النقد والأيديولوجية، ترجمة فخري صالح، لا ط، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992، الصفحة 219.

[2] - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، م.س، الصفحة 218.

[3] - م ن، الصفحة 219.

[4] - سورة الكهف، الآية 109.

من المنهج التفكيكي الذي يؤمن بتعدُّد المعاني والدلالات. لقد: «كان موقف شتراوس المبدئي والذي شاركه فيه عدد من البنيويين الفرنسيين المعاصرين مثل بارت وفوكو، هو أنّ الدّال لا يمثّل مشكلة للتفسير، فسواء كان الدال وحدة لغوية أو نسقًا، أو وحدة بنائية، أو نسقًا أدبيًا، فهو ثابت يمكن التأكّد منه، لكن المدلول هو المشكلة بالنسبة للمفسّر البنيوي. فالدال الواحد قد يحمل مدلولات مختلفة لشخصين مختلفين، بل إنّه قد يحمل أكثر من مدلول للشخص نفسه في فترات أو أوقات مختلفة. على هذا **الأساس** فإنّ بنيوية شتراوس ترحّب بتعدّد التفسيرات، وترفض التفسير الواحد الموثوق. وهذا ما فعله شتراوس في تفسير الأساطير- فهي تفسيرات ممكنة فقط ولا تغلق الباب أمام أي تفسيرات ممكنة أخرى»[1].

خلاصة

إنّ ما يمكن أن نخلص إليه من استقرائنا لتأويليّة نصر حامد أبو زيد، هو أنّ مشروعه المعرفيّ ينبني على المخاتلة والتلفيق، إذ إنّه يحمل في طيّاته الكثير من المضمرات، فهو وقف على أرض الفكر الإسلاميّ، ولكنّه أعمل العدّة المعرفيّة الغربية مستفيدًا من السيميولوجيا والهرمنيوطيقا بالإضافة إلى الألسنية والأسلوبية، وهو وإن أعمل الحفر في المنظومة الفكرية والدينيّة للمجتمعات العربية والإسلاميّة بقي مسكونًا بالآخر، الذي يشكّل النموذج الذي يسعى للتماهي والحلول فيه. فهو تعامل مع التراث كما يتعامل الفنان مع صورة فنية، حيث يعيد تشكيل العالم المحيط انطلاقًا من مخياله، وهو في هذا الموضع، عمل على:

1 - إفراغ مفهوم النّصّ من محتواه وإعادة تأسيسه على أرضية التشكّل والتشظّي، فأحاله نسيجًا، يرتبط فيما بينه، ولكنّه لا يحيل إلى وحدة، وهذا التصوّر سينسحب على صاحب النّصّ القرآني وهو الله جل جلاله، فتعريفه للنص القرآني بأنّه منتج ثقافي سيبعد عنه مصدره الإلهي على مستوى الدراسة، فهو يقصيه منها ويعلن موته شأنه شأن المنهج البنيوي. وهذا ما سيحيل الإنسان إلى كائن ماديّ تقرّر البنية التحتية فيه معالم البنية الفوقية، وهو ما سيعيدنا إلى القراءة الماركسية. وهو وإن تكلّم عن النّصّ باعتباره المرجعية التأسيسية، لكنّه رفع القداسة عنه، وحوّله إلى شاهد، يتمّ العودة إليه لمراجعته من ناحية تشكل المعنى قبل أن يغادره نتيجة الهجرات التي تمرّ بها اللغات.

2 - الإنتقائية في التعامل مع التراث القريب والبعيد، فهو يستخدم الشخصيات للتعبير عن المكنون بالذات، لذلك هو لم يقدّم مقاربة منهجية، إنّما مال باتجاه إيديولوجية الذات، وأخذ

[1] - حمودة، عبد العزيز: المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، العدد 232، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998، الصفحة 276.

يستحضر من يريد إلى مسرحه، وهو لا يدخله إلى الخشبة إلا من أجل لعب دور محدَّد، حتى إذا ما انتهى منه قام بعزله، ليبقى هو هو المعبرِّ عن الحقيقة، القادر على تقمُّص جميع الأدوار، لذلك نراه يستحضر المعتزلة الأوائل وكلامهم حول القرآن الكريم حتى إذا ما انتزع منهم هذا الموقف أخذ برجم المتأخّرين.

3 - أعاد «معننة» المفاهيم وعرَّفها من جديد، حتى أصبحت تحمل معنىً جديداً، يقطع مع الذات الحضارية.

نجدنا مع «أبو زيد» كما لو أنّنا أمام نزعة «أوديبية غير واعية» تقتل الأب، ولكنّها تحتفظ بصورته كتذكار، حتى لا يشعر القاتل بالذنب الناتج عن فعلته. لذلك يحفل نّصّه بميراث الفقيد كمخيال اصطنعه وتكلّم عنه، وحاول أن يقنع الآخرين به.

الهرمنيوطيقا والنص الديني

بين الضرورة العصرية والبدعة الغربية

غيضان السيد علي [*]

إذا كانت الهرمنيوطيقا الغربية منبنية على هيكل الجدل العسير داخل مثلث النص والمتلقي وصاحب النص، فغالباً ما جاءت النتائج مشحونة بالاضطراب المنهجي.

يبينّ الباحث هذه العثرة الأصلية التي تتضاعف حدّتها في مسرى مقاربة الفكر الهرمنيوطيقي لمعنى هذا النص احتمالية ونسبية وغير يقينية.

والسؤال الذي يطرحه الكاتب في هذا الصدد هو:

كيف يمكن تطبيق هذا المسار الهرمنيوطيقي على النص الديني من دون أن يفقد هذا النص معرفته اليقينية المقدسة؟

المحرر

إنَّ شغف الإنسان بمعرفة أدق التفاصيل التي تحيط به وقراءة نص الوجود قراءة يقينيّة، هي التي تجعله يحاول باستمرار النفاذ إلى أعمق أعماق بواطن الموجودات لعلّه يكشف عن أسرارها ويسبر أغوارها. واستجابةً لمحاولات هذا الكائن العاقل الدائبة الإجابة عن أسئلة الوجود والدين والأخلاق التي تتجاوز الظاهر الحسّي المتعيّن، وتعايشاً خلاّقاً مع رهانات اللحظة المعيشة والمستقبلة، يحاول أن يجيب عن أسئلة تتعدّى الظاهر وتقبع في الباطن البعيد، فيمارس عملية محاولة الفهم التي تصاحبها تساؤلات تأخذه إلى رحلة التفسير، فالتأويل...، وذلك دون فصل تام بين هذه المراحل، إذ قد تتداخل المراحل الثلاث أحياناً. وتختلف الهرمنيوطيقا عن هذه المراحل

*ـ أستاذ الفلسفة الحديثة المساعد بكلية الآداب، جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

الثلاث وتتلوها؛ لأنّها ببساطة نتاج ومعالجة للمشكلات الناجمة عن هذه العمليات الثلاث.

وإذا كان النص الأدبي أو الإبداعي بمختلف أشكاله وأنواعه من الممكن أن يتعايش معه المتلقّي بطرق متعدّدة ليكشف عن طبيعته ومعناه، فيبحث في العلائق التي تربط بينه وبين ما يحيط به، فإنّ هذا المتلقّي الباحث عن المعنى الكامن في الفراغات بين السطور يبحث في علاقة النص بالتراث والتقاليد، والعلاقة بين النص والمؤلّف، والنص والمتلقّي. وهو مهموم دائماً بقضية المعنى الكامن داخل النص المفتوح لعدد لا نهائي من التفسيرات والتأويلات، فتدفعه الرغبة للكشف عن المسكوت عنه بين مضامينه، بل يسعى لفهم النص ـ كما يشير «شلايرماخر» أهم أعلام هذا الاتجاه ـ ليس كما فهمه مؤلّفه بل أحسن مما فهمه مبدعه!

فمن امتزاج أفق المتلقّي مع أفق النص ينشأ فهم جديد ربما لم يقصد إليه المؤلّف سبيلاً، فتتنوّع التفسيرات والمعاني من شخص إلى آخر، ويصبح من المشكوك به - كما يُلاحظ عند نيتشه وهايدغر وفوكو ودريدا وهم أبرز رواد الهرمنيوطيقا - أن يتمكّن المتلقّي من التوصّل للمعنى الأصلي للعمل، وحينها تصبح كل التفسيرات لمعنى النص احتمالية ونسبية وممكنة.

وهنا تطرح أسئلة مُلحّة نفسها من قبيل: هل يمكن تطبيق الهرمنيوطيقا على النص الديني دون أن يفقد ذلك النص الديني معرفته اليقينية المقدّسة؟ ودون أن يتعذّر معه الوصول إلى قصد الشارع وتعاليمه الدينية المقدّسة؟ أم أنّ هذا المنهج الهرمنيوطيقي يهدم كل الثوابت المقدّسة فيصبح التفسير بالرأي هو سمته الغالبة فتسود المعرفة النسبية التي تختلف من فرد إلى آخر؟! وهل يعني رفض الهرمنيوطيقا هو رفض لديناميكية النص وحيويّته والوقوع في هاوية الجمود والظن بامتلاك الحقيقة المطلقة؟ رغم الاعتقاد بأنّ النص الديني متطوّر وصالح لكل زمان ومكان. أم يكون الوضع الآمن هو الوقوف عند المعنى الظاهري خوفاً من التأويل الذي يخرج بالنص الديني عن معانيه الأصلية؟ وهل من الممكن أن يصبح تدخّل الهرمنيوطيقا إلى فضاء النص الديني مسوّغًا لبروز الأيديولوجيات الدينيّة المختلفة التي يغذّيها المعنى النسبيّ للنص؟

كل هذه إشكاليات واجهت تطبيق الهرمنيوطيقا في تأويل الخطاب الديني وتفسيره، رغم البداية المرتبطة للهرمنيوطيقا بالنص الديني. وسبيلنا إلى تناول هذه الإشكاليات هو البحث في الأفكار الأساسية للجدل الهرمنيوطيقي في علاقته بالنص الديني، متّخذين من الأسئلة التي طرحناها محاور لتحليل هذه الأفكار والمقارنة بينها، لعل تلك المحاولة تكشف لنا عن المدى الذي يمكّننا من الوقوف على طبيعة العلاقة بين الهرمنيوطيقا والنص الديني، وهل يجوز تطبيق المناهج

الهرمنيوطيقية على النصوص المقدّسة بقدر ما يمكن تطبيقها على نصوص الأدب والقصص والشعر والأساطير؟

أولاً- الهرمنيوطيقا وطبيعة علاقتها بالنص الديني:

يرجع الأصل اللغوي لمصطلح الهرمنيوطيقا Hermeneutics إلى الفعل الإغريقي hermeneuein وهو فعل يدلّ على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئاً ما. وقد اشتق الفعل من اسم الإله الإغريقي «هرمس Hermes» وهو إله متعدّد المواهب، فهو: رسول الآلهة، ومفسّر الوحي الإلهي إلى البشر، وإله الحدود، وإله التجارة، وصانع القيثارة والمصفار. وتجتمع مواهب «هرمس» في سمتين اثنتين: الأولى: هي الوساطة بين طرفين، والثانية هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول إلى الهدف. وكلاهما ضروري في عملية كشف الغموض التي يدلّ عليها اللفظ الاغريقي hermeneuein، فالغموض لابد وأن يُكشف من خلال وسيط، وهو يتطلّب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك التي يستخدمها هرمس. ومن اللفظ الإغريقي اشتقت الكلمة الإنجليزية Hermeneutics والتي درج الباحثون العرب بتسميتها بالهرمنيوطيقا أو الهيرمنيطيقيا[1]. وقد تم ورود الجذر اللغوي للهرمنيوطيقا عند أرسطو حيث كان أحد عناوين كتبه «PeriHermeneias» أي «عن الهرمنيوطيقا»، وموضوعه هو منطق القضايا والبنية النحوية التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول من أجل الكشف عن خصائص الأشياء[2].

أما المعنى الاصطلاحي لمصطلح «الهرمنيوطيقا» فيعني وصف الجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل. و الهرمنيوطيقا هي معضلة تفسير النص بصفة عامة سواء أكان هذا النص نصاً دينياً، أم نصاً تاريخياً، أم نصاً أدبياً. فتثير تبعاً لذلك أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلّفه من جهة أخرى. والأهم من ذلك أنّها تركّز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسّر بالنص[3].

وقد نشأ مصطلح الهرمنيوطيقا في الأساس مرتبطاً بالنص الديني، حيث بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتّبعها المفسّر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس). و الهرمنيوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه

[1]- أحمد زايد، الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حولية كلية الإنسانيات العلوم الاجتماعية، العدد الرابع عشر، جامعة قطر، 1991، ص229.

[2]- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1998، ص 716.

[3]- نصر أبوزيد، الهرمنيوطيقا ومضلة تفسير النص، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل، 1981، ص 141.

المصطلح Exegesis على اعتبار أنّ هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية «التفسير». ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام 1654م ومازال مستمرًا حتى اليوم في الأوساط البروتستانتية[1].

أي أنَّه يمكن القول إنَّ النشأة الحقيقيّة للمفهوم كانت تحديداً في عصر النهضة الأوروبية؛ حيث نهضة الإصلاح الديني في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي، وانتشار الفكر البروتستانتي الذي أدّى إلى قطع علاقة المسيحيين بالكنيسة في روما، ومن ثم القضاء على مرجعيّة تلك الكنيسة في تفسير النصوص المقدّسة، وبذلك شعر البروتستانت بالحاجة الملحّة لوضع قواعد ومنهجية معينة لتفسير الكتاب المقدّس، وكان هذا الاحتياج هو السبب الرئيس لهذا الاتجاه في المعرفة، والذي يتكفّل بمهمة القيام بطرح منهج ومنطق لتفسير الكتاب المقدّس، وقد صدر أوّل كتاب يحمل اسم الهرمنيوطيقا عام 1654م لمؤلّفه دان هاور Dann Hawer وعنوانه باللغة اللاتينية: «Her-muntica Sacrasive Methodus Exponendarum»، أي التفسير المقدّس أو منهج شرح النصوص المقدّسة[2].

وهكذا تكون الهرمنيوطيقا قد نشأت مرتبطة بالنص المقدّس في ظروف خاصة، ومن ثمَّ تحولّت كنظرية بديلة للكنيسة في تفسير الكتاب المقدّس، فكان لابد للكهنة البروتستانت الذين قطعوا صلتهم تماماً بكنيسة روما الكاثوليكية صاحبة الحق الحصري في تفسير الكتاب المقدّس، أن يعتمدوا على أنفسهم في تفسيرهم للكتاب المقدّس، وأن تكون لهم مرجعية نظرية للتفسير يستأنسون بها.

ثم تلا ذلك التأسيس الهرمنيوطيقي العملي على يد شلايرماخر وشليجل كمحاولة لوضع منهج للتفسير، وتبعهما كانط في محاولة وضع تأويلية نقدية، ثم جاءت محاولة «ديلتاي» كمحاولة لتطبيق التأويل على العلوم الإنسانية، ثم كان التأويل في المنهج الفينومينولوجي على يد هوسرل وهايدغر ومحاولات تفسير الوجود، ثم استكمل غادامير طريق هوسرل، ثم توالت جهود نيتشه وفوكو ودريدا وهابرماس وكارل أوتو آبل للوصول بها إلى معناها الحالي الذي يُطلق على كلّ تأمّل نظريٍ وفلسفي يستهدف فهم النص وأسسه وفرضياته المسبقة. أي أنَّ المصطلح قد اتسعت رقعة استخدامه في التطبيقات الحديثة، فانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل العلوم الإنسانية

[1]- المرجع نفسه.

[2]- منى طلبة، الهرمنيوطيقا ـ المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد العاشر، 2004، ص 133. وانظر أيضاً:
palmer.Richard E.Hermeneutics, Northwestern University Press Evanstston, 1969, P.34.

كافة كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجى وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور.

يتّضح ممّا سبق أنَّه إذا كان الأصل في نشأة الهرمنيوطيقا هو النص الديني المسيحي، فإنّ هناك محاولات إسلامية دائبة لاستعارتها وتطبيقها مرةً أخرى على النص الديني الإسلامي، أو أن يصبح النص الديني الإسلامي مجالاً من مجالات تطبيقاتها، فكثر الحديث حول هذا الطرح الجديد للهرمنيوطيقا في الفضاء العام الإسلامي. ومن هنا ارتبطت الهرمنيوطيقا بالكثير من القضايا المعاصرة المطروحة في مجال الفكر والثقافة والمعرفة الدينية، فصارت تبحث عن إمكان أو مشروعية القراءات المختلفة للدين أو النص الديني الإسلامي، مع مراعاة تاريخية الفهم وحصر كل فهم وتفسيره بزمانه، والتغير المستمر والدائم لعملية الفهم، على اعتبار أنّها ترى أنّ كل فهم يتأثّر بظروفه وخلفيات مفسّره، كما تضع في الاعتبار تاريخيّة النص وتأثّره بثقافة عصره، وبالوعي التاريخي لمؤلّفه، والاهتمام بدور المفسّر ومحوريّته في تفسير النص بدلاً من الاهتمام بالمؤلّف والنص ومحوريّته، وبالتأكيد على التفسير الدائم والجبري لوعي المفسّر وخلفياته وظروفه ومعلوماته وميوله وأحكامه المسبقة في تفسير النص.

ثانياً- سمات التحليل الهرمنيوطيقي:

قصد الباحثون المهتّمون بدراسة المنهج الهرمنيوطيقي إلى تحديد السمات التي تميّزه عن غيره، وخاصة بعد أن تحوّل عن طابعه التقليدي الذي كان يعنى إيجاد قواعد لفهم الكتاب المقدّس ليشمل تفسير كل نص أدبي وإبداعي في كافة العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي أصبحت تعرّف الهرمنيوطيقا بأنّها فن قراءة النصوص، أي فن تفكيك النصوص وتحليلها على أساس أنَّ الكلام له معنيان: معنى ظاهر جليّ، ومعنى خفيّ تدلّ عليه النصوص عبر رمزيتها. ومن أهم أسس التحليل الهرمنيوطيقي[1] ما يلي:

النص المفتوح (لا نهائية المعنى): أي انفتاح الدلالة في النص لعدد لا نهائي من التفسيرات والتأويلات، وانفتاح القراءة على مصراعيها حسبما يظنّه المؤوّل أقرب إلى الصواب والحقيقة، فلا مجال لرأي واحد، ولا لكلمة أخيرة عن معنى النص.

انعدام القراءة البريئة: أي إنّ عصر القراءة البريئة للنص قد ولى واندثر، ومن ظنَّ أنَّ أي قراءة للنص هي قراءة صحيحة فقد أخطأ، فكل قراءة هي قراءة محتملة، وبهذا يتعدّد الحق بتعدّد القراءات.

[1]- انظر، بالطير تاج- عباس مصطفى، قراءة النص القرآني على ضوء المنهج الهرمنيوطيقي- نصر حامد أبوزيد أنموذجاً، مجلة قراءات للبحوث والدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، العدد 7، جوان 2017، ص 5-10.

موت المؤلّف: إنَّ ميلاد القارئ ـ وفقاً للهرمنيوطيقا ـ رهين موت المؤلّف، فالقارئ له الحق في الإبداع في قراءته للنص دون سلطة من أحد حتى لو كان المؤلّف نفسه. فالمؤلّف قد أدّى دوره وانقضى، وحان الآن دور القارئ.

إلغاء مقصديّة النص:أي إنَّ النص ليس له مقصد ولا دلالة، بل تنتقل مقصديّته إلى القارئ عبر مجال واسع من الـتأويلات يقوم فيها القارئ بعمليات استكشافية، يستكشف من خلالها كل إشارة من الممكن أن تخفي دلالة معيّنة. بحيث تعني مقصدية النص وإعطائه مدلولاً نهائياً موت النص وإغلاقه.

الرمزيّة:أي إنّ النص منفتح على جميع الإشارات اللغوية والدلالات والرموز، وهي سمة تعد بمثابة امتداد طبيعي لموت المؤلّف ولا نهائيّة المعنى، وذوبان مقصدية النص في مقصدية القارئ، فالرمزية تتيح للقارئ حرية أوسع في تقويل النص وتضمينه ما يشاء من المعاني والدلالات.

التناص: أي رصد مجموعة علاقات النص بالقارئ، وبالنصوص الأخرى، وبالثقافة والبيئة. فالمؤلّف في بنائه للنص يحاكي نصوصاً أخرى، والقارئ حين قراءته للنص يستحضر نصوصاً أخرى. فالتناص قائم على التعدّد في المنابع الدلالية للنص التي تنتج عن اختلاف بيئة الكتابة عن بيئة القراءة والتلقّي.

الفراغات بين السطور: أي إنَّ المعنى لا يتوقّف عند حدود الألفاظ، ومن ثم لابد أن يتحرّر القارئ من سلطة السطور لينصت إلى ما تبوح به الفراغات ما بين السطور، وهو المعنى الخفي المحايث للمعنى الظاهر. فعملية التفسير في المنهج الهرمنيوطيقي تقوم على حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر، وفي كشف مستويات المعنى المتضمّنة في المعنى الحرفي.

ولا شك أنَّ هذه الأسس أو السمات العامة للهرمنيوطيقا لا تستقيم أبداً ولا تتناسب مع طبيعة النص الديني المقدّس، وأنّ تطبيقها يؤدّي إلى طابع القداسة عنه، ويجذب النص نحو التأويل الفسيح الذي يضيع في فيافيه النص والقارئ معاً، ويضع النص الديني بمحاذاة النصوص الإبداعية البشرية مساوياً بين ما هو إلهي وما هو إنساني بلا تفرقة تذكر.

اختلفت التيارات في حقل الدراسات الدينيّة والثقافة الإسلاميّة حول تطبيق الهرمنيوطيقا كمنهج على النص الديني الإسلامي؛ فمنهم من سلَّم بهذه الرؤية الهرمنيوطيقية، ووظّفها في فهم النصوص الدينيّة وتفسيرها، بل ورأى فيها ضرورة عصرية تُخرج النص إلى الفضاء المتّسع وتقيه من الوقوع في

خطر الجمود والانغلاق. ومنهم من رفض تطبيق مناهج الهرمنيوطيقا على النص الديني الإسلامي، ورأوا فيها بدعة علمانية وضلالة غربية تهدف إلى تقديم تأويل عبثي للنص الديني، يروم تحريف المعنى بعد أن عجزوا عن تحريف النص. وسوف نتناول بالعرض والنقد والتحليل لكلا الرأيين قبل أن ننحاز لأحد الرأيين المتناقضين.

ثالثاً- الهيرمينوطيقا كضرورة عصرية للنص الديني:

يرى أنصار هذا الاتجاه أنَّ الهرمنيوطيقا تعد محاولة ذات أهمية لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنصوص الدينيّة الإسلامية، فالنص الديني بحكم منشئه ووظيفته أكثر النصوص إثارة للإشكاليات والأسئلة، ممّا يجعله نصاً يكتنفه الغموض، فيأتي دور الهرمنيوطيقا لتخلع عليه رحابة في الفهم تخلّصه من ذلك التفسير الوحيد الذي رعته مؤسسة الإسلام التقليدية كما يُقدّم في كتب ومدوّنات التفسير التاريخية[1].

ومن أنصار هذا الاتجاه عدد غير قليل من مفكّري الإسلام المعاصرين من أمثال:محمد أركون، والطيب تيزيني، وحسن حنفي، وعلى حرب، ونصر حامد أبوزيد، وعبد المجيد الشرفي، وعبدالكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري وغيرهم. وسوف نتناول بالتفصيل هنا موقف كل من نصر حامد أبوزيد ومحمد مجتهد شبستري كأنموذجٍ لممثّلي هذا الاتجاه.

1 - نصر حامد أبوزيد: الهرمنيوطيقا وخروج النص إلى الفضاء المتسع

يرى نصر حامد أبو زيد (1943 - 2010) أنّ الهرمنيوطيقا تُخْرِج النص الديني من الفضاء الضيّق إلى الفضاء المتّسع، حيث يعتبر أنَّ الخطاب الديني التقليدي يزعم امتلاكه وحده للحقيقة المطلقة، ولا يقبل مبدأ الاختلاف بأي حال من الأحوال. الأمر الذي يحصر النص الديني في إطار ضيّق يقوم على التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، وتفسير الظواهر كلّها بردّها إلى علة أولى، ويعتمد على سلطة السلف أو التراث بعد تحويل النصوص التراثية من نصوص بشرية إلى نصوص مقدّسة تتمتّع باليقين الذهني والحسم الفكري القطعي، هذا فضلاً عن إهدارها البعد التاريخي وتعمّدها تجاهله.

ويرى نصر حامد أبو زيد أيضاً أنَّ الهرمنيوطيقا ضرورة منهجية لتفسير النص الديني، فهي -

[1]- محمد ألحيان، الهرمنيوطيقا، محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنص القرآني، الرباط -المغرب،2015، ص 1.على الرابط الإلكتروني التالي:

https://www.mominoun.com/pdf15650806/11-2015/be4762996800977.pdf

عنده- قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت، وهي في تركيزها على علاقة المفسّر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها المُلح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء. لكن تبقى الهرمنيوطيقا عند أبي زيد منهجية غربية، لذلك يرى ضرورة أن نكون على وعي دائم في تعاملنا مع الفكر الغربي في أي جانب من جوانبه بأن نظل في حالة حوار جدلي وأن لا نكتفي بالاستيراد والتبنّي، بل علينا أن ننطلق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبيه التاريخي والمعاصر، من هنا يكتسب حوارنا مع الفكر الغربي أصالته وديناميته.ولهذا وجب أن نكفّ عن اللهاث وراء كل جديد ما دام قادماً إلينا من الغرب (المتقدّم).

ويرى أبو زيد أنّ هذا الوعي بعلاقتنا الجدلية بالفكر الغربي - من جانب آخر- يخلّصنا من الانكفاء على الذات والتقوقع داخل أسوار (تراثنا المجيد) و(تقاليدنا الموروثة)، ومن الغريب أنّ واقعنا الثقافي - وكذلك الاجتماعي والسياسي - يتّسع لشعاري (الانفتاح الكامل) و(الاكتفاء الكامل) دون أدنى إحساس بالتعارض الجذري بين الشعارين. وإنّ صيغة (الحوار الجدلي) عند أبي زيد ليست صيغة تلفيقية تحاول أن تتوسّط بين نقيضين، بل هي الأساس الفلسفي لأي موقف بصرف النظر عما نرفعه من شعارات أو نتبنّاه من مقولات ومواقف[1].

ويفرّق أبو زيد بين موقفين من التفسير أو بين (التفسير بالمأثور) و(التفسير بالرأي أو التأويل)، ويرى أنّ الأول حاول تفسير النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهماً(موضوعياً)؛ أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص. أمّا التفسير بالرأي أو(التأويل) فقد نُظر إليه على أساس أنّه تفسير (غير موضوعي)؛ لأنّ المفسّرلا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن (النص) سنداً لهذا الموقف[2].

ولم يوافق أبو زيد على هذه التفرقة ورأى أنّه لم تخل كتب التفسير بالمأثور من بعض الاجتهادات التأويلية حتى عند المفسّرين القدماء الذين عاصروا في بواكير حياتهم نزول النص كابن عباس مثلاً. ومن جانب آخر رأى أنّه لم تتجاهل كتب التفسير بالرأي أو (التأويل) الحقائق التاريخية واللغوية المتّصلة بالنص. ليبقى السؤال الجوهري لدى أبي زيد: كيف يمكن الوصول إلى المعنى (الموضوعي) للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديّتهم ونقصهم الوصول إلى (القصد) الإلهي في كماله وإطلاقه؟! يرى أبو زيد أنّه لم يزعم أيّ من الفريقين إمكان هذا، غاية الأمر أنّ

[1]- نصر حامد أبوزيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 142.
[2]- المصدر السابق، ص142.

المؤوّلة كانوا أكثر حرية في الفهم وفتح باب الاجتهاد، بينما تمسّك أهل السلف - وإن لم يقرّروا ذلك صراحة - بإمكانية الفهم الموضوعي...[1]

ومن ثم يقرّر أبوزيد أنَّ الاتجاه الأول يتجاهل المُفسِّر ويلغي وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية. بينما لا يتجاهل الاتجاه الثاني مثل هذه العلاقة، بل يؤكّدها، على خلاف في مستويات هذا التأكيد، وفاعليّتها بين الفرق والاتجاهات التي تتبنّى هذه الزاوية ويذكر أبو زيد أنّ اختلاف مناهج المفسّرين في العصر الحديث فيما يتّصل بتفسير النص القرآني ما تزال تدور حول هذين المحورين، وإن تكن الغلبة - على المستوى الإعلامي- كما كانت في الماضي لأصحاب المنهج التاريخي الموضوعي[2].

وإذا كان أبو زيد يقدم التأويل على التفسير، فهو يرى أنّ التفسير هو شرح معاني الكلمات المفردة، بينما التأويل هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمّنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز...الخ.[3]. مماّ يجعل النص القرآني متّسعاً وأكثر رحابة بحيث يمكنه أن يستوعب ما لا يمكن له استيعابه في حالة التفسير التي تضيّق إطاره.

ومن ثم رأى أبوزيد أنَّ الدراسات القرآنية يجب أن تفتح النص القرآني على الحياة، وأن تسهم في بناء حياة يدخلها النور؛ نور المعرفة والفهم، والحق في اختلاف الفهم والقراءة والتفسير. فيرى أنّه لا يعقل أن يتعامل المسلمون مع القرآن الكريم ذلك الكتاب العظيم بمنطق ضيّق، يُضيّق على المسلمين حينما يصبح التأويل عملاً مرذولاً. أمّا عندما يتم تفعيل آليات التأويل فإنّ ذلك يعني فتح الباب مشرّعاً أمام المؤمنين لفهم النص الديني خارج إطار فهم المؤسّسة الدينية الرسمية التقليدية، وهذا يفتح العلاقة بين المؤمن وربه من دون المرور الإجباري بتفسيرات وتأويلات الفقهاء الرسميين. وكلّما كان الطريق بين المؤمن وربه مشرّعاً كلّما ازداد المؤمن إيماناً، لكنه إيمان مختلف عن إيمان غيره، إيمان نابع عن ذاته ومن رؤيته ومن أفكاره، إيمان حر. وفي هذا إقرار بحق المؤمن في أن يكون قلبه وعقله دليله إلى الإيمان الحق[4]. لكنّه- في الحقيقة- حذَّر من وقوع المؤوّل في التأويل المنحاز أو الخاضع للميول الشخصية والأيديولوجية، وأنّ

---

[1]- المصدر السابق، ص 142.

[2]- المصدر نفسه.

[3]- نصر حامد أبوزيد، التجديد والتأويل والتحريم بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2010، ص 133.

[4]- ياغي، حسن، مقدمة كتاب» التجديد والتأويل والتحريم بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2010، ص 16.

المؤوّل لابد أن يكون على علم بالتفسير الذي يمكّنه من التأويل المقبول للنص.

وبالرغم من ظاهر دعوة أبي زيد التي تبدو للوهلة الأولى تنويرية لا تتابع الغرب وما يدعو إليه إلا بعد تعقّل ونقد وتمحيص لما يأتي منه، ولا تقع في التأويل المرفوض الخاضع للأهواء. إلا أنّها ـ في وجهة نظر كاتب هذه السطور ـ وقعت فيما حذّرت منه مهما حاول أبو زيد نفسه نفي ذلك، ولم تخرج تأويلاته عن تصوّرات وآراء أعلام الغرب ومفكّريه وفلاسفته؛ فبدا التأويل عنده جهداً عقلياً ذاتياً لإخضاع النص الديني لتصوّرات المؤوّل، مفاهيمه وأفكاره، وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسّر. وهذا ما يتّضح من قوله في كتاب «فلسفة التأويل» حيث قال:»إنّ العلاقة بين المفسّر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسّر وخضوع من جانب النص، والأحرى القول إنّها علاقة جدليّة قائمة على التفاعل المتبادل»[1]. ما يعني تحرّر المؤوّل من أي شرط سبق اشتراطه عليه؛ ففي العلاقة الجدلية لا يمكن أن يتحرّر المفسّر من أهوائه وتحيّزاته.

كما أنَّ هذه العلاقة الجدليّة بين القارئ والنص تنزع القداسة عن النص الديني؛لأن قداسة النص الديني تمنع التعامل معه بما يختار القارئ من مناهج -كما يُفهم منة كلامه-، وفي المحافظة على القداسة ما يمنع المؤوّل من الزيغ والضلال والخروج عن المقاصد أثناء عملية التأويل بحجة الانصياع للعقل الذي يرفض اللامعقول. ولذلك فإنّ أبا زيد عندما نزع القداسة عن النص الديني، وعمل على أنسنته حيث نظر إليه على أنّه نص لغوي، تمُثل اللغة نظامه الدلالي المركزي، وينتمي إلى ثقافة معيّنة تقبّلت هذا النص واحتفت به، استخدم في تأويله بعض المناهج النقدية الحديثة كالتأويلية واستبدلها بقواعد التأويل التي وضعها علماء التفسير بالإضافة إلى اعتماده على مناهج أخرى كالمنهج السيميوطيقي والنقد التاريخي والسوسيولوجيا ومناهج اللسانيات الحديثة. الأمر الذي يفتح باباً واسعاً في تأويل القرآن بلا ضوابط أو قيود أو يؤدّي إلى فتح باب التأويلات على مصراعيه.

لتنتهي محاولة أبي زيد إلى جعل النص الديني من نتاج الثقافة، لأنّه قد ربط النصوص الدينية بالبشر رغم أنّ مصدرها هو الله عز وجل، وهو الأمر الذي نرفضه ها هنا، فلا القرآن منتج ثقافي ولا تشكّلت نصوصه من الواقع؛ لأنّ القرآن الكريم تجاوزت مفاهيمه المستوى الثقافي الذي كان سائدًا آنذاك. ما يسقط رؤية أبي زيد في منظور التيار الماركسي، وفتح المجال أمام الأفكار الماركسية

[1]- نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 2007، ص 5.

المعادية لكل الأديان للتغلغل في البحوث والدراسات الدينية. كما يتحوّل القصد الإلهي الثابت وفقاً لرؤية أبي زيد هذه إلى قصد متحرّك وفهم بشري نسبي يتغيّر من آن لآخر، الأمر الذي يؤدّي بنا إلى تفسيرات لا نهائية للنص الواحد، وهذا ما يؤدّي إلى فقدان النص لقيمته ويؤدّي إلى تسرّب الأباطيل، والتأويلات المغلوطة، وانتشار الكذب في معنى النص.

2 - محمد مجتهد شبستري: من الهرمنيوطيقا الدوغمائية إلى الهرمنيوطيقا العقلانية

يرى المفكّر الإيراني محمد مجتهد شبستري(1936 -؟) الذي يشاطر أبا زيد الاتجاه نفسه، أنّ التفسير الفقهي التقليدي للنصوص الدينية أصبح عبئاً وعائقاً دون الحياة العصرية؛ الأمر الذي أدّى إلى إشكاليات تطبيقية عويصة بين متطلّبات الفقه والشريعة والمتطلّبات السياسية ومصالح العباد، وأنّ الإشكالية الحقيقية تكمن في المباني الفكرية للفقهاء المتصدّين للعمل السياسي، لذلك ارتبط الأمر عنده بالهرمنيوطيقا. حيث وصف تطبيق الهرمنيوطيقا على النص الديني بأنّها انتقالاً من الدوغمائية إلى العقلانية لتغيير واقعنا الثبوتي وتحرير النص من سلطة المعنى الوحيد.

وقد التفت شبستري إلى هذا الأمر عندما كان في ألمانيا واطّلع على كتاب «الحقيقة والمنهج» لغادامير وأبحاث «رودلف بولتمان» عن «التديّن والفهم» وكتابات شلاير ماخر وآخرين من المهتمّين بالهرمنيوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم والذين كان لهم دور في تطوّر الإلهيات المسيحية.

وقد بدا شبستري أكثر تطرّفاً وتحمّساً للمنهج الهرمنيوطيقي وتطبيقه على النص الديني من كافة أقرانه المسلمين والعرب، وكذلك كان في نقده ومراجعته للنظريات التقليدية السائدة في تفسير النصوص الدينية. وقد ظهر ذلك بوضوح في نقده للنظريات التقليدية المناوئة للاتجاه الهرمنيوطيقي وإصراره على وضع نظرية تفسيرية بديلة للاتجاه التقليدي في تفسير النصوص الدينية.

وقد نشر شبستري تأمّلاته الهيرمنيوطيقية في البداية تحت عنوان «الدين والعقل» ثم جمع مقالاته ونشرها في كتابه «الهرمنيوطيقا ـ الكتاب والسنة»، التي عمل من خلالها على لفت الانتباه إلى الهرمنيوطيقا الفلسفيّة الحديثة التي راجت منذ «شلاير ماخر»، وضرورة تنقية الأحكام المسبقة والقبليات، وأنّ نظرية التوصّل إلى مراد المتكلّم من خلال ظاهر كلامه ليست إلا نظرية واحدة من بين النظريات المبحوثة في علم الهرمنيوطيقا، وأنّ هناك في هذا الخصوص نظريات كثيرة أثرى وأعمق. ولذلك يتساءل شبستري: لماذا لا يطّلع الفقهاء عليها عسى أن نجد فيها ما يروى غليلنا؟

ويتساءل مستنكراً، لماذا اكتسبت نظرية التوقّف عند ظاهر الكلام قداسة كبيرة بحيث ما عاد بوسع أيّ منا أن يتحرّر من قيودها أو يفكّر في تعريضها للمساءلة[1].

ورأى شبستري أنَّ السبب في ذلك هو أئمة الدين العظام بقولهم وفعلهم دلّونا على التوقّف على هذا المنهج، والذي كان المنهج الشائع والمتعارف عليه في عصرهم لفهم النصوص ولابد لنا من السيرعلى خطاهم في هذا المضمار[2]. ومن ثم رأى أنّه وجب علينا التساؤل: هل هذا الفهم الظاهري هو الصورة الوحيدة لفهم النص الديني أم أنّ هناك بدائل ممكنة؟ فإنّ كان هناك بدائل ممكنة فلماذا نتوقّف عند ذلك التفسير الوحيد؟ لماذا لا نختار من النظريات التي تفسّر حقيقة الفهم ما هو أقرب إلى منطق العقل وأنسب للغة العصر؟

وبصدد الإجابة عن هذا التساؤل ينطلق شبستري للدفاع عن مقصده بافتراضه أنّنا إذا علمنا أنّ النص الديني يتطوّر فهمه ليتناسب مع الأزمنة المختلفة والأماكن المختلفة، وأنّه ليس هناك تفسير واحد يجب التوقّف عنده، وأنّه ـ حتى الفقهاء أنفسهم ـ فيما يختصّ بالحكمة العملية يؤيّدون ما تتوصّل إليه البشرية من قيم ومبادئ أخلاقية عامة، وأنّ الأحكام الشرعية التي صدرت عنهم إنّما كانت في ضوء ملاحظة خصوصيات الحقبة الزمنية والبيئة المكانية التي عاشوا فيها آنذاك.

وانطلاقاً من هذا الفهم يؤكّد شبستري أنّه لابد أن يكون لنا فهم جديد لفكرة أبديّة التشريع، وأنّه لا يجب أن نكون ملزمين بالعمل بنظرية التوقّف عند ظاهر النص التي أطلق عليها «ا الهرمنيوطيقا الدوغمائية»، وتحدّى القائلين بها على أن يقيموا دليلاً واحداً على صحّة نظريّتهم هذه، ورفض أن يكون تذرّعهم في ذلك هو تبعيتهم لأئمة الدين السابقين، فالتبعية لابد أن تكون قائمة على فهم، وإلا فالأحرى رفضها، فالعلماء والأئمة- كما يرى شبستري- ليسوا بمعصومين، وإن كان ذلك اجتهادهم فلنا اجتهادنا، هم رجال ونحن رجال، ولماذا نغادر عصرنا الذي نحن فيه إلى عصور ماضية لم تعرف ما توصّلنا إليه من مناهج حديثة؟! فإذا كانت نظريات السابقين مُقنِعة أخذنا بها أو جعلناها نظرية مقبولة إلى جوار النظريات والفرضيات الأخرى التي تتوفّر على مقوّمات الإقناع. ومن ثم يرى أنّنا نبقى في حاجة إلى التوجّه مباشرة إلى «الهرمنيوطيقا العقلانية» التي

---

[1]- محمد مجتهد شبستري، الهرمنيوطيقا والفهم الديني للعالم، حوار معه منشور بمجلة «قضايا إسلامية معاصرة» بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، السنة السابعة عشرة، العدد 53/54/شتاء وربيع 2013، ص 18.

[2]- المصدر السابق، ص.18.

سوف تفتح في وجوهنا آفاقاً واسعة للأخذ والاستفادة من النظريات الحديثة للهرمنيوطيقا[1].

ثم يحاول شبستري الدفاع عن نظريّته التأويلية ضد المهاجمين لها فيحاول تبرئتها مقدّماً من سهام النقد التي يمكن أن توجّه إليها فرفض أولاً أن تكون الهرمنيوطيقا إحدى نظريات «التفسير بالرأي» التي رفضها علماء المسلمين جملةً وتفصيلاً؛ لأنّ التفسير الهرمنيوطيقي يقوم على قراءة النص وتفسيره سواء كان بالاستناد إلى ظاهر الكلام وصولاً إلى مراد المتكلّم (وهذا ما يقبله الخصم) أو بطريقة ثالثة وهذا ما لا يتوفّر في التفسير بالرأي. ثم يستطرد دافعاً سهاماً نقدية أخرى قائلاً: «ليس من الصحيح أن نستنبط عدة مبادئ عقائدية من الكتاب والسنة، ثم نجعل هذه المبادئ فرضيات وقواعد نستند إليها في فهم الكتاب والسنة؛ إنّه الدور بعينه! ولا محيص من الوقوع في هذا الدور إلا باعتماد المسلمين على الهرمنيوطيقا الفلسفية، ليس بالضرورة بمعناها الخاص الذي نظَّر له كل من هيدجر وغادامير، بل تكفيهم الهرمنيوطيقا بمعناها العام والأوسع والذي يعنى أيّ شكل من التنظير الفلسفي في مجال الفهم»[2]. ثم يستنكر شبستري فعل هؤلاء الذين يتعاملون مع الهرمنيوطيقا كأنّها شخص أو كيان تم تهريبه بشكل غير قانوني إلى فضاء النص الديني الإسلامي، أو من يعتبرها مؤامرة ضد الإسلام والمسلمين، مرتئياً أنّ الهرمنيوطيقا علم، والعلم ليس عرضة للشك. إنّها قضية فلسفية نظرية ولا معنى لوصفها بهذه الأوصاف[3].

ومن ثم يقرّر شبستري أنّ هدفه من تطبيق الهرمنيوطيقا الفلسفية العقلانية على النص القرآني لن يتيسّر له التحقّق إلا إذا آمنا بأن فهم النص القرآني خاضع هو أيضاً للهرمنيوطيقا الفلسفية، ولا يتسنّى له ذلك إلا إذا أبرز شواهد وأدلة كافية على إنسانية التخاطب اللغوي الموجود في القرآن. وهذه هي المهمة التي اضطلع بها شبستري وحاول أن يبرهن على أنّ النص القرآني كلام إنساني صادر عن النبيصلى الله عليه وآله بوحي إلهي! وهو بذلك على خلاف تام في ما يتعلّق ببحث حقيقة الوحي عند عموم المسلمين، حيث يذهب عموم المسلمين إلى الاعتقاد بأنّ القرآن كلام الله، وأنّ النبيصلى الله عليه وآله قد تلقى هذا الوحي الإلهي، وأبلغه إلى الناس، فالقرآن هو نص إلهي، وأنّ الله هو المتكلّم بألفاظه وهو الذي أملى مفرداته، وأنّ الألفاظ والمعاني القرآنية منسوبة إليه، وأنّ النبي مجرّد ناقل لكلامه، فهو وسيط بين الله والناس في نقل رسالته إليهم. إلا أن مجتهد شبستري يرفض هذا التفسير للوحي

[1]- المصدر السابق، ص19.

[2]- المصدر السابق، ص19.

[3]- المصدر نفسه.

صراحة، ويدّعي أنّ شخص النبي هو صاحب النص القرآني، وأن القرآن بألفاظه ومعانيه هو كلام النبي، بل يذهب حتى إلى القول بأنا لنبي الأكرم نفسه لم يدع بأنّ آيات القرآن وألفاظه هي من الله، بل كان يقول بأن القرآن إنّما هو كلامه![1].

ولا شك أنّ كلام شبستري ونظرته إلى النص القرآني بوصفه «فعل قولي» للنبي يخبر فيه عن مراد الوحي الإلهي، وأنّ الآيات القرآنية الموجودة بين دفتي المصحف إنّما هي فهم وتفسير النبي وقراءته عن الكون، وأنّ القرآن كي يكون مفهوماً من البشر لابد أن يكون المتكلّم به من بني البشر، أقوال عارية تماماً عن الصحة بإجماع المسلمين في كل زمان ومكان، كما أنّ أدلّته التي يسوقها للتدليل على أقواله تشكو من الضعف والفتور والسطحية. فالقرآن الكريم كلام الله الموحى إلى رسوله، والألفاظ والمعاني القرآنية منسوبة إلى الله وحده، وأنّ النبي مجرّد ناقل لكلامه دون تدخّل أو تصرّف، فهو وسيط بين الله والناس. ولا أعلم كيف يستقيم فهم شبستري هذا ما صريح الآيات القرآنية التي تدلّ على عكس ما يراه شبستري، من قبيل: ﴿**وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّـه**﴾[2]وقوله تعالى:﴿**وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا**﴾[3].

ويعد هذا الرأي الذي يتمسّك به شبستري نفسه -أنّ النبي مجرّد ناقل للوحي- رأي غاية في السطحية؛ لأن دور النبي صلى الله عليه وآله سلم لم يقتصر على إيصال القرآن وتبليغه إلى الناس كما يزعم شبستري، وإنّما قام ببيان التعاليم الإلهية والحقائق الإيمانية للناس، وإتمام مكارم الأخلاق، وإقامة القدوة الحسنة للبشر، وتقوية وترسيخ الأسس الإسلامية، وبسط الثقافة الإيمانية والتوحيدية، ونفي الشرك وعبادة الأوثان، وإعلاء كلمة الله، والإشراف على تربية نفوس المسلمين وتزكية المؤمنين وتعليمهم الكتاب والحكمة. وجميع هذه الأمور التي تمثّل جوهر البعثة لا تتنافى مع كون القرآن كلاماً إلهياً، بل إنّ تناغم وانسجام هذه الأمور مع كونه مبعوثاً من قبل الله وكونه حاملاً لرسالته لا يبقي مجالاً للشك أو الترديد[4].

وبذلك يصبح المشروع الهرمنيوطيقي عند شبستري كما عند غيره من أصحاب هذا الاتجاه، محاولة لتجاوز كل تفسير ديني ينتمي إلى التراث الديني بغية التفاعل المباشر مع النص القرآني،

---

[1]- أحمد واعظي، الهرمنيوطيقا المعاصرة والنصوص الدينية، رؤية نقدية لمفهوم محمد مجتهد شبستري، مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، السنة السابعة عشرة، العدد 53-54/شتاء وربيع 2013، ص 359.

[2]- سورة الأنعام- الآية 34.

[3]- سورة الكهف، الآية 27.

[4]- المرجع السابق، ص 374-275.

وذلك عبر الإجابة عن السؤال المركزي: هل الإنسان هو الذي يستنتج المعنى أم أنّ المعنى مُعطى مقدّس؟ وطالما أنّ الإنسان هو الذي يستنتج المعنى من النص فعليه أن يزيح النص من المركزية كما دأبت على ذلك التفسيرات التقليدية ويضع بدلاً منه العقل الإنساني كمركزية فاعلة، ومن ثم يمكّن العقل أن يسعى إلى الانفتاح على الفهم الذاتي والتأويل المختلف، وبهذا -وعلى حد قول أحد الباحثين- «تكون «الأنسنة» شرطاً للتأويل، ويكون التأويل شكلاً للأنسنة»[1]. ويصبح النص متّسعاً لكافة التفسيرات والمعاني على كل الأوجه والمستويات، وفق قواعد وأسس التحليل الهرمنيوطيقي التي سبق لنا أن ذكرناها والتي لا تتّسق أبداً مع طبيعة النص الديني الإسلامي.

ومن ثم يمكننا القول إن رؤية شبستري تقوّض أساس الإيمان وتعمل على اجتثاث مفهوم الوحي والرسالة، وتفتح النص القرآني أمام عدد لا نهائي من التفسيرات. وإنّ ما يَقصد إليه شبستري هو عين ما يُقصد به التأويل العبثي للنص، وهو - في نظرنا - لا يختلف عن إنكار النص بل هو أخطر منه لما فيه من التدليس والتلبيس. وأنّ رفع القداسة عن النص تعادل إلغاء النص.ولا شك- أيضاً- أنّ آراء شبستري التي زعم فيها أنّ تعدّد التفسيرات للنص الواحد يمكن النظر إليها على أنّها محاولة تهدف إلى تجاوز تلك المعاني المضطربة للآيات القرآنية -بناءً على زعمه الغريب والمريب- التي تبلورت عبر كلام مضطرب ناشئ عن الحماسة المفرطة من شخص أسكرته البعثة والانبعاث (يقصد النبيﷺ). وأنّ هذه الآيات صدرت بداعي إرجاع جميع الأمور إلى الله، وأنّها مجرّد تفسير من قِبل النبي لرؤيته عن الوجود والكون، دون أن تكون قد صدرت عنه بداعي البيان والإخبار عما هو موجود أو غير موجود في العالم الواقع. فلا شك أنّ شبستري هنا قد جافى المنطق والمعقول وما اجتمع عليه الناس ليعبّر عن رأي غريب ومريب يضع مجموع آرائه في خانة الآراء المتطرّفة قلباً وقالباً، وتبرّر ما زعمه الفريق الآخر من انتقادات جادة لما ذهب إليه أنصار الهرمنيوطيقا ـ والتي سنعرض لها في المحور التالي ـ والتي تدور في مجملها حول أن الهرمنيوطيقا ضلالة علمانية وبدعة غربية لا محلّ لها في واقع النص الديني الإسلامي.

رابعاً - الهرمنيوطيقا ضلالة علمانية وبدعة غربية:

يقف في صف الرافضين لاقتحام الهرمنيوطيقا كمنهج لتأويل النص الديني غالبية المسلمين الذين يرون أنّ بدعة «التفسير بالرأي» عادت إلينا مرة أخرى في ثياب ا الهرمنيوطيقا، وتوجّسوا ريبة منها

[1]- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2011، ص 52.

وعدّوها مؤامرة غربية حيكت بليل ضد الإسلام ينفّذها المستغربون في بلاد الإسلام. وأنّها ليست أكثر من بدعة تطاول فيها تلاميذ الغرب على أحكام الشريعة لهدم مبانيها واستبدالها بآراء أهل الضلال[1]. وأنّها ليست أكثر من وجه من وجوه مطاعن الأعداء وافتراءاتهم على الدين الصحيح.

ولما كان موقف الرفض هو الموقف الذي تّتسم به التيارات السلفية الإسلامية، آثرنا أن نعرض أولاً لموقف أحد العاملين بمجال الدراسات العقلية والفلسفية، وهو موقف الدكتور محمد عمارة، حتى لا يتهمنا أحد بقصر العرض للرأي المخالف على آراء أصحاب الاتجاهات السلفية الذين يقفون ضد كل ما هو جديد ويعدّونه بدعة مرفوضة، وإن كان في ذكرنا لرأيهم جنبة بحثية لتكتمل الصورة المنجية في البحث، وهو الرأي الذي تمثّل ثانياً في رؤية الشيخ محمد صالح المُنجد.

1 ـ محمد عمارة: الهرمنيوطيقا تأويل عبثي للدين بهدف أنسنته

ويأتي محمد عمارة على رأس الرافضين للهرمنيوطيقا ودخولها مجال النص القرآني، فيرى أنَّ الهرمنيوطيقا بدعة وضعية علمانية غربية تسعى إلى «أنسنة» الدين، وإحلال القارئ محلّ الوحي، بحيث يكون الوحي هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ، وما توحيه كينونة عالم القارئ إلى النص ـ بدلاً من العكس ـ كما سعت هذه الهرمنيوطيقا إلى عزل القيم والأخلاق والأحكام الدينية عن مصدرها الإلهي «اللاهوت»، وإقامة قطيعة معرفية كبرى مع الموروث، والموروث الديني على وجه الخصوص..حتى بلغت حد الصيحة المنكرة: «لقد مات الله»!! ليحلّ «الدين الطبيعي» محلّ «الدين الإلهي» بعد أن جعلت الإنسان طبيعياً، وليس ذلك الربّاني الذي نفخ الله فيه من روحه[2].

كما يرى عمارة في ذلك التأويل الهرمنيوطيقي الذي بلغ من الغلو حداً فرَّغَ النص الديني من محتواه، فلا فرق عندهم بين متواتر وغير متواتر، ولا بين محكم ومتشابه، ولا بين وحي وغير وحي، وذلك بدعوى الهرمنيوطيقيين أنّه لا يوجد نص لا يمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به[3]. وبذلك يسوّي دعاة الهرمنيوطيقا بين قطعي الثبوت وقطعي الدلالة وبين الظنّي والمتشابه، بل إنّهم

---

[1]- صالح بن فوزان الفوزان، مقدمة كتاب بدعة إعادة فهم النص لمحمد صالح المنجد، مجموعة زاد للنشر، السعودية، الطبعة الأولى، 2010، ص 5.

[2]- محمد عمارة، التأويل العبثي في الدراسات الإسلامية، القاهرة، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، عدد جمادى الأولى 1434ه أبريل 2013، الجزء 5، السنة 86، ص 898.

[3]- المصدر السابق، ص 898.

يسوون بين كلام الله وكلام الإنسان. ومن ثم يعد عمارة أنّ الهرمنيوطيقا اجتراء غير مسئول على النص الديني المقدّس.

ومن المساواة بين الإلهي والإنساني لصالح الإنساني يتم «أنسنة» الدين وعقائده؛ فالله باعتباره الوجود الواحد، أو المجرّد الصوري، أو العلة الغائية، فإنّ كل هذه التصوّرات تصبح عند الهرمنيوطيقيين مقولات إنسانية تعبر عن أقصى خصائص الإنسان، بل إنّ الإلهيات وإن بدت نظرية في الله ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، هي وصف للإنسان الكامل ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، فيصبح الله ـ عندهم ـ ليس له وجود ذاتي مفارق، وإنّما هو اختراع الإنسان المحبط، عندما عجز عن تحقيق ذاته الحية، العالمة، القادرة، السميعة، البصيرة، المتكلّمة، الفعالة لما تريد... فإذا ما نهض الإنسان، فحقّق ذاته، وتحلّى بهذه الصفات، طويت هذه الصفحة من صفحات العلم الإلهي، وأصبحت عبارة «الإنسان الكامل» هي البديل والأدق في التعبير عن كلمة «الله» التي تنتفي مبرّرات وجودها حتى في اللغة[1].

وتظلّ «أنسنة الدين» هي مقصد دعاة الهرمنيوطيقا عند عمارة لتصبح الصفات الإلهية السبع صفات إنسانية خالصة وهذه الصفات في الإنسان ومنه على الحقيقة، وفي الله وإليه على المجاز. كذلك يتم «أنسنة النبوة» لتصبح النبوة ليست غيبية، بل حسيّة تؤكّد على رعاية مصالح العباد، والغيبيات اغتراب عنها والمعارف النبوية دنيوية حسية. أو يصبح اتصال النبي بالله كاتصال الشاعر بشيطانه! أي تصبح النبوة حالة فعّالية خلاّقة للمخيلة الإنسانية وليست «ظاهرة فوقية مفارقة» للواقع وقوانينه المادية كما ادّعى شبستري وغيره من دعاة الهرمنيوطيقا. ومن ثم يكون الفارق بين النبي والشاعر والصوفي والكاهن، هو فقط، في الدرجة، درجة قوّة المخيلة وليس في الكيف أو النوع! وهذا كلّه يؤكّد أنّ ظاهرة الوحي ـ القرآن ـ لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثّل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من موضوعاتها وتصوّراتها[2]. ومن ثم فإنّنا لا نكون أمام النص القرآني بإزاء أيّ إعجاز، وإنّما أمام قوّة»مخيلة» جاءت بقرآن يمكن – بل يجب- تأويله تأويلات متعدّدة بتعدّد القرّاء لنصّه، لأنّه لا يتضمّن معنىً ثابتاً ولا خالداً.

[1]- المصدر السابق،، ص 898-899. ولا شك أن محمد عمارة يقصد ما ذهب إليه حسن حنفي في كتابه «من العقيدة إلى الثورة»، الجزء الأول، طبعة القاهرة، 1988، ص 397-398. وباقي انتقاداته لدعاة الهرمنيوطيقا تنصب في الأساس الأول على آراء حسن حتفي في مجمل دراساته.

[2]- محمد عمارة، التأويل العبثي في الدراسات الإسلامية، ص 900-901.

ومن ثم نصبح أمام نص بشري أو منتج ثقافي تشكّل في الواقع والثقافة، ومن لغة هذا الواقع وثقافته صيغت مفاهيم القرآن فيصبح الواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً، فالإسلام كلّه واقعةٌ تاريخية كما يذهب نصر حامد أبوزيد[1]. وبعد أنسنة الإله، وأنسنة النبوة، ونفي التنزيل والإعجاز عن القرآن والوحي، ونفي كل خلود عن معاني القرآن، تذهب الهرمنيوطيقا المعاصرة إلى أنسنة عالم الغيب، فترى في أنباء الغيب تعبيرات فنية وصوراً خيالية تعبّر عن أماني الإنسان...ثم إلى تأليه العقل الإنساني الفردي والاستغناء به وبالحواس عن الوحي والغيب...، فالوحي لا يعطي الإنسانية -عند دعاة الهرمنيوطيقا- شيئاً لا تستطيع أن تكتشفه بنفسها من داخلها![2]. ليجد العقل أمامه نصّاً قد مات مؤلّفه فينطقه كما يشاء، وكما يريد، متحرّراً من السلطة المزعومة للنص؛ لكي يقرأ ما لا يقوله، فالنص محتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلّف وما لم يخطر له ببال. فإذا كان هذا الكلام يجوز على النص الأدبي أو العمل الفنّي فإنّه يصبح بالنسبة للنص القرآني عبثياً واجتراءً ما بعده اجتراء على الله وعلى دينه، وهو في المقام الأول محاولة لطمس نور الله والله متمّ نوره ولو كره دعاة الهرمنيوطيقا.

2 - محمد صالح المنجد: الهيرمينوطيقا وبدعة إعادة فهم النص

ينطلق محمد صالح المنجد(-1961؟) من القول بأنّ دعاة التأويل والهرمنيوطيقا هم أهل بدعة تأويل النص بعد أن فشلوا تماماً في تحريف النص لجأوا إلى بدعة تحريف المعنى[3]. ويرى أنّ التسليم والإذعان لنصوص الكتاب والسنة هو مقتضى الشهادتين، فإنّ الشهادة لله بالوحدانية الموجبة لإفراده بالعبودية مبناها على التسليم التام له في أمره، ونهيه، وخبره، وعد المعارضة وإيراد الأسئلة، ومقتضى الشهادة للنبي صلى الله عليه وسلم بالرسالة تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، والانتهاء عما عنه نهى وزجر، وألاّ يُعبد الله إلا بما شرع[4].

ووصف «المنجد» دعاة الهرمنيوطيقا أو كما يسمّيهم دعاة (تأويل الوحي) بأنّهم الصنف الثاني من المعادين للنصوص الشرعية، وهم المحرّفون لمعانيه لما يتخوّفون من حمية الناس لدينهم، وهم الذين يقومون على تكذيب «معنى النص» وهو مراد الله ورسوله منه. ويرى أنّهم في الحقيقة يستهدفون أصل

[1]- انظر، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994، ص 99.
[2]- محمد عمارة، التأويل العبثي في الدراسات الإسلامية، ص901.
[3]- محمد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم النص، ص 15.
[4]- المصدر السابق، ص 27.

الدين، الذي هو الانقياد والاستسلام لله ورسوله، بالمقاومة والمعارضة، فالتأويل فيه عناد وعدم انقياد لمعنى النص، والانقياد والاستسلام هو أصل الدين كلّه، فحقيقته الانقياد التام للفظ نصاً ومعنى[1].

فيرى الشيخ المنجد في موقفه المناهض لدعاة التأويل والهرمنيوطيقا بإطلاق أنّ الدعوة التي ينتهجها دعاة االهرمنيوطيقا لقراءة جديدة ومعاصرة للنص الشرعي لها نتائج خطيرة، منها:

نزع الثقة بمصدر الدين، فهذه القراءة الجديدة للنص تفضي إلى نزع الثقة في مصدر الدين قرآناً وسنةً من النفوس.

إلغاء العمل بالقرآن الذي نزل ليكون مرجعاً ومنهاجاً للناس؛ لأنّ كل إنسان سيفهم منه فهماً مغايراً لفهم الآخر. ألم يزعم دعاة الهرمنيوطيقا أنّ النص يتّسع للكل، ويتّسع لكل الأوجه والمستويات. ما ينتج عنه أن لا يكون هناك قانون عام يحتكم إليه جميع الناس. والنتيجة رفع القرآن الإلهي من الأرض ولا يبقى غير القراءات البشرية النسبية المحتملة[2].

ومن أخطر نتائج هذه القراءة الهرمنيوطيقية: إلغاء الفهم الصحيح للدين، فالقراءة الجديدة للنص الشرعي بما أنّها قراءة محرّفة لمعنى النص باحتمالات غير متناهية، وبما أنّها شأن شخصي فردي، وبما أنّنا الآن في زمن تغيّرت ظروفه تغيّراً جذرياً عما كان عليه الأمر من قبل، فإنّها ستكون قراءةً ناسخةً للدين الصحيح الذي تناقلته أجيال الأمة من العهد النبوي حتى الآن. فهذه القراءة الجديدة سينشأ عنها دين يمكن أن يسمّي أيّ شيء غير الإسلام[3]. أو بالأحرى دين جديد ليس للشهادتين فيه مدلول إيماني، والصلاة مسألة شخصية ليست واجبة بل تغني عنها رياضة اليوجا، والزكاة اختيارية لمن أحب وشاء، والصوم مفروض على العرب فقط وهو اختيار لغيرهم، والحج ليس أن يُقام بالضرورة بطقوسه المعروفة، إذ يغني عنه الحج العقلي أو الروحي...الخ ما زعمه دعاة الهرمنيوطيقا الغربية أو التأويل[4].

والحقيقة إنّه إذا كنّا نؤيّد إلى حدٍ ما موقف الشيخ المنجد في موقفه من دعاة الهرمنيوطيقا إلا أنّ

[1]- المصدر السابق، ص 47.

[2]- المصدر السابق، ص80.

[3]- المصدر السابق، ص 82.

[4]- وتتّسع دائرة دعاة الهرمنيوطيقا عند الشيخ المنجد لتشمل كل من: محمد أركون، حسن حنفي، على حرب، نصر حامد أبو زيد، عبدالمجيد الشرفي، محمد الشرفي، الطيب تيزيني، أبو القاسم حاج حمد، محمد شحرور، محمد سعيد العشماوي، حسن الترابي، مصطفى محمود، عبد الهادي عبد الرحمن، محمود محمد طه، الصادق النيهوم، جمال البنا.

موقف الإذعان الكامل لما ارتضاه السابقون في فهم النص الديني الذي يدعو إليه الشيخ «المنجد» فيه تطرّف في الناحية المضادة لتطرّف دعاة الهرمنيوطيقا وهو يلتقي معهم في غاية واحدة وهي قتل النص واغتياله.

فالنص الديني عموماً ليس نصّاً جامداً وإنّما هو نص ديناميكي متطوّر ومتعدّد المعنى صالح لكل زمان ومكان، فمن الخطأ حبسه داخل إطار محدّد سلفاً أو تقييد معناه بحوادث أسباب النزول، فالعبرة في عموم اللفظ لا في خصوص السبب. مع مراعاة الفرق بين الأصول التي لا يمكن الخوض فيها، والفروع التي تقبل التأويل. أو بين المحكم قطعي الثبوت والدلالة الذي لا اجتهاد معه وبين المتشابه الذي يمكننا فهمه وتفسيره وتأويله بأكثر من طريقة. مع التسليم بأنّ كل ما يقدّمه المؤوّلون ليست أراء قطعية ملزمة ولكنّها محاولات في فهم المراد من النص، ولا مانع من الإضافة عليها والاختلاف في وجاهتها، هذا فضلاً عن ضرورة أن يلتزم المؤوّل بضوابط التأويل، ومنها عدم معارضة نص آخر، ومعرفة لسان العرب من مفردات وتراكيب ومعان، ومعرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها، وحالة التنزيل، ومعرفة أسباب النزول، ومقتضيات الأحوال، ومعرفة علم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه التي تتحدّث عن المبيّن والمؤوّل والمقيّد والمتشابه والعام والمطلق. فالجديد لا يمكن أن يولد إلا من رحم القديم، ولا يمكن تقديم تفسيرات جديدة للنص الديني تقوم على قطيعة تامة مع التفسيرات التراثية.

خاتمة

مما سبق يمكننا أن نتوصّل إلى مجموعة من النتائج، لعل أهمّها:

أولًا: تنوّع معاني الهرمنيوطيقا واختلافها من عصر إلى عصر ومن مفكّر إلى آخر؛ فهي تارة تبحث ـ بحسب مراحلها واتجاهاتها ـ عن تفسير للكتاب المقدّس (البروتستانت)، أو تبحث في تفسير عامة النصوص(مارتي كلاديتوس)، أو العلم بقواعد فهم النصوص (أوغوست ولف)، أو منهج لتجنّب سوء الفهم (شلاير ماخر)، أو منهج لمعرفة العلوم الإنسانية (دلتاي)، أو هي تفسير لحقيقة الفهم (هايدغر وغادامير). فإذا كان الاتجاه المحافظ الذي يمثّله شلايرماخر وهيرش يرى أنَّ المفسّر يمكنه من خلال المنهج الصحيح أن يتوصّل لمقاصد المؤلّف الحقيقية والموضوعية، فإنّ الاتجاه الذي يمثّله غادامير وريكور يرى أنَّ التفسير الهرمنيوطيقي خلّاق دائماً وأنّ هناك حواراً جدلياً دائماً بين المفسّر والنص؛ لذلك لا يمكن أن تكون هناك حقيقة موضوعية واحدة للنص الذي يمتزج مع

أفق المفسّر فهناك دائماً تفسيرات لا متناهية للنص الواحد. بينما يؤكّد نيتشه وهايدغر وفوكو ودريدا على خلاّقيّة المفسّر فلا يمكن التوصّل للمعنى الأصلي للنص، فكلّ التفسيرات احتمالية ونسبية. في حين يؤكّد هابرماس وآبل على ضرورة تحرّر المفسّر من كافة التراكمات الأيديولوجيه والثقافية والاجتماعية وكافة التقاليد التي يعيشها المفسّر! ما يؤدّي إلى الهرمنيوطيقا كعلم قد اعتراه تبدّلات كثيرة من حيث المفهوم والأفكار، ومن حيث نظريّاتها في التحليل حتى يومنا هذا. وهي نقطة مهمة يجب الالتفات إليها بأنّها نظريات نسبية، تختلف صلاحية تطبيقها من خطاب إلى خطاب، وقد تصدق على خطاب بشري دون آخر فما بالك بصلاحيّتها للخطاب الإلهي.

ثانيًا: بدت الهرمنيوطيقا بكل معانيها غير صالحة للتطبيق على النص القرآني الذي يفترض ضرورة وجود الفهم الموضوعي الحقيقي المعين للنص، والهدف النهائي لقصد المفسّر هو التوصّل لقصد المؤلّف، ويكون ذلك معياراً لتمييز تفسيره عن غيره. ومن ثم يصبح تطبيق الهرمنيوطيقا على النص القرآني دعوة للشك والنسبية وتعدّد الحقيقة بتعدّد المفسّرين. ومن ثم ينتهي البحث إلى اعتبار الهرمنيوطيقا جنوحًا عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن، ومحاولة إدخال أفكار غريبة أو بدع وضلالات من خلال تحريف مقصود لدلالات المفردات والتراكيب القرآنية ومعانيها. فإن لم يكن هناك حقيقة واحدة معيّنة وراء النص يتسابق المفسّرون للفوز بالوصول إليها فلا جدوى من البحث عنها إذاً. كما أنّ هذه النظرية تؤدّي للتناقض وذبح نفسها، فلأجل أن نؤمن بعدم صحة جميع القضايا فلا بد أن نؤمن بصحّة بعضها وهذا تناقض واضح.

ثالثاً: بدت الهرمنيوطيقا ملائمة جداً للنص الأدبي والعمل الفني الإبداعي، فهي نصوص مفتوحة على جميع التأويلات قابلة لكثرة التفسيرات وتنوّع المعاني، فلا ضير أبداً في أن تتعدّد معاني النص بتعدّد قراءاته، بل بالعكس فهذا إثراء خلاّق للعمل الإبداعي البشري، في حين أنّ الهرمنيوطيقا بدت غير ملائمة تماماً للنص الديني المقدّس غير القابل للاختلاف والتعدّد اللانهائي، وإن تذرّع أحدهم باختلاف الفقهاء فيمكن الردّ عليه بأنّ أحكام الفقهاء تابعة لجلب المصالح ودرء المفاسد. فإذا كانت الظروف والموضوعات واحدة فالحكم واحد لا يتغيّر.

رابعًا: بناءً على ما سبق تُعدّ الهرمنيوطيقا من قبيل التفسير بالرأي المذموم حسب المنطق الإسلامي؛ فالأديان السماوية تؤمن بمحورية النص لا محورية المفسّر؛ لأنّ النص من لدن الله الكامل الذي أرسله للعباد من أجل تكاملهم وسعادتهم، فإذا ما تم الأخذ بتفسيرات الهرمنيوطيقا

اللامتناهية للنص كان هذا تبريراً مشروعاً لاعتقادات المهرطقين البعيدة تماماً عن روح الدين الحقيقية. فالنص القرآني متعدّد الدلالة وفق ما تقضيه صورة الخطاب وسياقه ومقصده.

خامساً: لا يعني هذا القول بأنّ القرآن الكريم قد فُسر وأُوّل وانتهى البحث في معانيه، وأنّ المتقدّمين لم يتركوا للمتأخّرين مجالاً للزيادة والاستطراد، وما علينا إذا أردنا أن نفهم آياته الكريمة إلا أن نعكف على المؤلّفات الجليلة لهؤلاء السابقين؛ ففيها ما يشبع النهم، ويشفي الغليل، ويروي صدى الصادي، ولا مجال بعدها لمستزيد، فلكلّ جيل حظّه في فهم النص القرآني وتفسيره وما عليه إلا أن يجد ويجتهد في التفكّر والتدبّر حسب قواعد معيّنة في إطار الاستمرارية مع التراث وليس بالخروج عنه؛ كي يدرك أبعاداً في النص لم يدركها السابقون، فالقول بأن القرآن الكريم أُدرك كلّه في جيل معينّ فقط يعني محاصرة القرآن وجموده وإلغاء صلاحيته لكل زمان ومكان. فالتشدّد في إغلاق باب البحث والتحقيق العلمي خشية التفلّت يقوم في إضعاف التسليم بنفس الدور الذي يقوم به فتح الباب على مصراعيه لتأويلات لا متناهية.

هرمنيوطيقا الهذيان

السيريالية الساخطة على الحداثة تنتهي إلى العدميّة الصمّاء

ثريا بن مسميّة[*]

ربمّا كانت السيرياليّة من أهمّ الظواهر الثقافيّة والفكريّة الّتي نشأت في أوروبا مع بدايات القرن العشرين المنصرم، لكن هذه الظاهرة وإن جاءت ولادتها حصيلة الفضاء الرمادي والمتشائم الذي أعقب الحرب العالميّة الأولى، وما نجم عنها من كوارث اجتماعيّة ونفسيّة وفكريّة، إلّا أنّها اتّخذت لنفسها منحىً مفارقًا في ممارسة احتجاجها إلى حد استغراقها في الهذيان.

كان الفنّ والتنظير الفكري غير المألوف هو السّمة المميّزة للمنتمين إلى المذهب السيريالي، سوى أنّ هذه المغايرة في الأداء ومناهج التفكير ولد جدالاً واسعًا في البيئات الأوروبيّة وخصوصًا في فرنسا وألمانيا وإسبانيا إلى درجة أنّ النصوص والأعمال الفنيّة للسيرياليين باتت حقلاً خصبًا للتأويل.

هذه الدّراسة تُلقي الضوء على السيرياليّة بوصفها ظاهرةً هرمنيوطيقيةً أوَّلت المجتمع الحديث على طريقتها الساخطة والمتشائمة، لكنّها ستنتهي إلى العدميّة الصمّاء وإنكار القيم الأخلاقية والدينيّة.

المحرر

لو كان من توصيف أكثر تناسباً للظاهرة السيريالية التي نشأت في المجتمع الأوروبي في بدايات القرن الماضي، لقلنا إنّها ظاهرة تترجم السّخط على ما جنته الحداثة الرأسمالية من ويلات على شعوبها. ولئن بدت السيريالية احتجاجاً صارخاً على سلوك العقل الحديث، فقد كان من أهمّ مظاهر وخصائص هذا الاحتجاج هو مواجهة العقل بمعناه الاستعمالي الأداتي باللاّعقل المفتوح على التّيه. ومن خصائصه أيضاً التصدّي للواقع بمجاوزة الواقع نفسه، حتى إذا كانت هذه المجاوزة خارج كلّ

*ـ أستاذة فلسفة الفن- جامعة الزيتونة –تونس.

منطق. على هذا المسار المركّب من الاحتجاج العبثي راحت السيرياليّة تكتسب مضامينها من الاسم الذي خلعته على نفسها أو جرى خلعه عليها، وهو تنشيط التفكير ما فوق الواقعي. وهذا ما سيودّي بها – كما سنرى لاحقاً- إلى الغربة عن واقعها الحي والهروب إلى فضاء الخيال والوهم. وليس من قبيل المبالغة حين نقول إنّ السيريالية هي الظاهرة التي مارست أقصى الاحتجاج السلبي على النمطية الاستبدادية التي حكمت المجتمعات الرأسمالية في أوروبا بين القرنين التاسع عشر والعشرين. ذلك بأنّها إلى جانب المدارس النقديّة والساخطة على مآلات الحداثة وأنماطها السلطويّة لعبت دوراً وازناً في إطلاق حركة ما بعد الحداثة، وخصوصاً في الجانب المتعلّق بتقويض المباني المعرفيّة والقيميّة للحداثة. وبقطع النّظر عمّا فعلته السيرياليّة من نقد صارم لقيم الحداثة في الفنّ والأدب والسياسة والاجتماع، إلا أنّها وبسبب تأويليّتها القائمة على الشغب الفكري وعلى الهذيان كسبيل لرؤية العالم لم تستطع أن تشقّ طريقها إلى إحداث تغيير بنيويّ في حضارة الغرب الحديث.

لم يقتصر النظر إلى السيريالية في بعدها التأويلي على غرابة أطروحاتها التي اتّخذت منحىً مفارقاً للتيّارات التي ظهرت في أوروبا أوائل القرن العشرين، بل تعدّاها ذلك إلى المصطلح ودلالاته. وكأيّ مصطلح فلسفي، تختلف وتطول التعاريف والدراسات الباحثة في دلالة مفهوم السيريالية، لكنّنا نستطيع أن نورد تعريفًا موجزًا لـ أندريه بريتون 1896-1966، والذي جاء في إعلان البيان السريالي سنة 1924، ويكون اكتفاؤنا به من باب أنّ «بريتون» هو أبو السريالية، وهو أدرى بوليده: «السريالية هي إملاء الذهن في غياب أيّ رقابة يمارسها العقل، وخارج أي اهتمام جمالي أو أخلاقي»، أو هي «آليّة نفسيّة تلقائيّة محضة»؛ للتعبير عن ماهية عمل التفكير البشري وطبيعته، متجاوزة الوعي إلى اللاوعي، وكاسرة قيود المنطق لتهيم في أرجاء اللاّمنطق الرحبة. هكذا أمنت السيريالية بوجود عالم على خلاف الذي نعيشه، عالم ينهار فيه المعقول وتتلاشى قواعد العقل، ويتبخّر الواقع، أو بعبارة أخرى مختصرة: «بدل العالم العَرَضِيِّ الذي يتبدّى في صورة كون محكم التنظيم والمنطق، يوجد عالم متوارٍ عن الأنظار، والسيريالية مهمّتها التعرية عن الوجه الحقيقي للعالم بجنونه وعبثيته[1]».

وما يجدر ذكره أن السيريالية تأثرت كثيراً بما طرحته التيارات الفكرية والفلسفية التي راجت في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، والمتمثّلة أساسًا في الفرويدية والهيغلية والماركسية، وبعض الفلسفات ما بعد الحداثية. إضافة إلى ذلك فقد ساعدت على ظهورها الأحداث السياسية التاريخية والسياقات الظرفيّة، إضافة إلى التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية التي

[1]- مريم وفيق – السيريالية ثورة اللاوعي في مواجهة بشاعة العالم – نقلاً من موقع ساسا بوست – 9/ 8/ 2018.

عرفتها المجتمعات الرأسمالية آنذاك، وقد حمل الفنّ السيريالي نزعة ثوريّة تجاه النظام الاجتماعي الأوروبي المتمثّل خاصّة في البورجوازيّة، وحمّلها مسؤولية إشعال الحرب العالمية الأولى، وهكذا ظلّت السيريالية تتّهم البورجوازية بأنّها تقود العالم إلى الدمار ركضًا وراء أطماعها الاقتصادية والسياسية. وكثيراً ما كانت تعمد للتعبير عن تذمّرها من النمط الأوروبي الحديث إلى اتخاذ أسلوب تهكّمي ساخر يصّور الواقع المغضوب عليه في قالب هزلي؛ لذلك اتّفقت السيريالية مع الاشتراكية في حربها الضروس ضدّ القيم البورجوازية، كما اتّفقت مع «نيتشه» في نقده للحداثة الأوروبية، واتفقت مع «فرويد» في معالجة مفهوم اللاَّوعي، والقول بأنّ الوعي ليس إلا حالة عرضية للذات، وأنّ اللاوعي هو الذي يمثّل حقيقة النفس البشرية، وعن طريق اللاوعي وحده يمكن للإنسان التعبير عن نفسه[1].

والآن، ما هي السيريالية وما العوامل التاريخية التي أدّت إلى ظهورها؟

1.ماهيّة السيرياليّة:

السيرياليّة هي حركة أدبيّة وفنيّة ظهرت في أعقاب الحرب العالميّة الأولى، إلى درجة أراد فيها من آمن بها تسجيل الصّور اللاّشعوريّة للحالة الإنسانيّة في إطار فنّي يعتمد عالم الرّؤى والأحلام، وبشكل ما خرج من عالم الواقع إلى عالم الهلوسة والهذيان معتمداً الرّمز والغموض. ولعلّه لهذا السّبب بالذّات عرّف أندريه بريتون السيرياليّة بالقول «سيرياليّة»: اسم مذكّر في غير العربيّة، آليّة[2] نفسيّة ذاتيّة خالصة نستهدف بواسطتها التّعبير، إمّا قولا، أو كتابة، أو بأيّة طريقة أخرى، عن السّير الحقيقي للفكر الّذي أملاه الذّهن في غياب كلّ رقابة من العقل، وخارج أيّ انشغال جمالي أو أخلاقي». [3]

بهذا تكون السيريالية تعبيراً عن الموضوعات الرّمزيّة المستعصية، أي إنّها تعبير عن حالات الفكر وعن الصّورة اللاّشعوريّة للإنسانيّة. وهذا أمر بديهي بالنّسبة لتيّار فنّي جاء نتيجة اكتشافات وأبحاث علم النّفس التّحليلي مع فرويد. فلقد بيّنت الاكتشافات الفرويديّة أنّ ما كان شائعاً في

[1]- مريم توفيق – المصدر نفسه.

[2]- نميل أيضا إلى الاعتقاد بأنّ المقصود بعبارة، في هذا السّياق أقرب إلى معنى اللاّإرادية منه إلى الآليّة. رغم أنّنا عثرنا على ترجمات في سياقات أخرى تعرّبها بعبارة الآليّة. L'automatisme ومع ذلك نحتفظ بالعبارتين مع وعينا بالاختلاف الدّلالي للسّياق.

[3]- **Surréalisme n. m Automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer soit verbalement soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée, dictée de pensée, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale ». André Breton, manifeste du surréalisme, Gallimard, Paris 1924, p 37.**

الفنون البدائيّة والفنون المصريّة القديمة من رسوم رمزيّة هي صُوَرٌ لا شعوريّة ظهرت من خلال رموز غامضة وأشكال مشوّهة. وعلى هذا النّحو انتهجت السيريالية مبدأ الحريّة المطلقة في الإنتاج الفنّي، بمعنى أنّها لم تحدّد الشّكل أو الأسلوب وخرجت عن التّقليد الفنّي بالتّجديد في المواضيع وفي أسلوب التّعبير عنها حيث جعلت اللاّواقع هو المعبّر عن الواقع، والخيال بديلاً من الحقيقة، كما جعلت عنصر المفاجأة واللاّمنطق هو ركيزة الإبداع والإنتاج الفنّي، وبذلك راحت تحوِّل الأشكال إلى معاني مجرّدة والمعاني التّجريديّة إلى أشكال. وبهذا نرى أنّ «مبدأ التّمشي السّيريالي هو الحرّيّة». [1] وقد قادت هذه الحركة في توجّه الفنّان السيريالي إلى الاستلهام من حالاته النّفسيّة الخاصّة، الفنّانين السّرياليّين إلى شبه الإجماع بأنّ مرجع إبداعهم لا علاقة له بالموضوعيّة مطلقاً، وأنّه على العكس يوجد في الأعماق الباطنيّة للنّفس، وهو أمر يؤكّده متزعّم هذه الحركة ووالدها الرّوحي «أندري بريتون» بقوله «لكي يستجيب العمل التّشكيلي إلى ضرورة مراجعة القيم الواقعيّة والّتي تُجمع عليها العقول اليوم، عليه أن يعود إلى نموذج باطني خالص أو لا يكون» [2].

لا عجب في هذا المنحى الفكري للسيرياليّة متى عرفنا أنّ من لُقّب بأبي السيريالية هو الشّاعر والطبيب والفيلسوف الفرنسي «أندريه بريتون» الّذي يؤكّد على ضرورة الإبداع الفنّي من خلال التّجديد الفكري، وقد انظمّ إليه عدد كبير من الفنّانين، أشهرهم «سلفادور دالي Salvador Dali» والذي يُعدُّ من زاوية نقديّة أحد أقطاب هذا الاتّجاه من الوجهة التّطبيقيّة، إلى جانب «رنـي ماغريت RenéMagritte وكذلك «بيكاسو Picasso. هكذا ظهرت السيريالية لكي تردّ ذللفنّ وللأدب دورهما البنّاء كما يقولون. وقد حمل لواء هذا المذهب جملة من الأدباء والشّعراء مثل أندريه بريتون ولويس أراغون Louis Aragon وبول إلوار P. Eluard وفيليب سوبول P. Scupolt. وفي سنة 1924 نشر برتون **البيان السّيريالي الأوّل**، ثمّ نشر سنة 1929 **البيان الثّاني** وظهرت آراء السّرياليّين واضحة في جريدة "الثّورة السّيريالية" ومجلّة "الوضوح" ومجلّة "اللّعب الكبير" [3].

2. التلازم بين السيرياليّة والدادائيّة

لم تبدأ السيريالية من فراغ إنّما أتت كخلاصة لتفاعل العديد من التّيّارات الفلسفيّة والفنّيّة

---

[1]- « Le principe de la démarche surréaliste c'est la liberté ». A. Breton, manifeste du surréalisme, op.cit, p115.

[2]- André Breton «l'œuvre plastique, pour qu'il répondre à la nécessité de révision absolue des valeurs réelles sur laquelle aujourd'hui tous les esprits s'accordent, se référera à un modèle purement intérieur, ou ne sera pas».

Patrick Waldberg, Le surréalisme, éditions d'Art Albert Skira, Genève, 1962, P 25.

[3]- عفيف البهنسي، الفنّ والاستشراق، دار الرّائد اللّبناني، دار الرّائد العربي، بيروت، 1983، ص186.

والأدبيّة السّابقة لها. وتُعتبر "الدّادئية" من أكثر التّيّارات الفنّيّة قرباً من السيريالية حتّى أنّه يمكن اعتبار أنّ هذه الأخيرة امتداداً للأولى. والدّادائية هي مجموعة من الأفراد الثّائرين والمرتبطين فكريًّا، غير أنّ الطّابع الفوضوي العبثي للدّادائية وكونها أساساً ردّ فعل على ظروف آنيّة أي الظّروف الّتي ولدتها الحرب، ورؤيتها المشوّشة كانت كلّها عوامل ساهمت في توقّف هذه الحركة باستثناء بعض المحاولات الفرديّة الّتي بقيت قائمةً هنا وهناك.

يشير "بيبكا"، أحد ممثّلي الدّادائية إلى أنّ كلّ نشاط فعليّ لها قد توقّف سنة 1919. ومع توقّف الدّادائيّة، من حيث هي حركة متماسكة في أواخر سنة 1924، عمد "بريتون" في مبادرته لنقل الحركة من مرحلتها هذه إلى المرحلة السيرياليّة فجمع بقايا الدّادائيّين، وأصدر أوّل بيان للسّرياليّة 1924 بعد أن تأكّد من مساهمة عدد من الفنّانين أمثال: "آرب" و"إرنست". لكن رغم السّمات المشتركة الّتي جمعت بين الحركتين السيريالية والدّادئيّة في بادئ الأمر، فإنّ تطوّر السيريالية قاد بريتون ومعه "بيبكا" للابتعاد عن الخطّ الّذي اتّبعه تزارا [1] وجماعته، ولم تعد الدّادئيّة في نظر بريتون شيئاً آخر غير صورة فجّة لحالة ذهنيّة لم تسهم أبداً في الخلق الفنّي. وأمّا الانتقال من الدّادائيّة إلى السيريالية فيجسِّده بوضوح تامّ العمل الفنّي "لماكس إرنست" Ernest Max الّذي كان قد انتسب إلى حركة الدّادائية، وأسهم في تأسيس جماعة في ألمانيا. ومع تحوّله إلى السيريالية نقل إليها الوسائل والتّقنيات الجديدة التي استخدمها في عمله التّصويري تبعاً للآليّة الّتي طالب بها بريتون.

كانت للدادائية جذور وبوادر منذ أواسط القرن التاسع عشر، ولا سيّما مع الشاعر رامبو؛ لكنّها لم تتّضح إلا في مناخ الحرب العالمية التي دمّرت أوروبا وكثيراً من أنحاء العالم، وذهب ضحيّتها الملايين من البشر، واستعملت فيها الأسلحة الفتّاكة، وتكشفت عن انسحاق الإنسان تحت عجلات هذه الآلية الرهيبة، حيث رأوا فيها إخفاق القرن العشرين في جلب السعادة والسلام لبني البشر.

وكان من أوّل بدئها أن تعارف عددٌ من الأدباء والفنّانين من مختلف الجنسيّات، في مدينة زيوريخ السويسريّة، وقد وجدوا أنفسهم في منجاة من شرور الحرب، فأخذوا يجتمعون في ملهى فولتير ويتذاكرون ويتبادلون آراءهم النقديّة في جوٍّ من الصراحة والحريّة، فإذا بهم يلتقون عند نقطة الرفض واليأس والشعور بالعبثيّة والفرار السلبيّ من هذا العالم إلى عالم مبهم متخيَّل. وكان أبرز هؤلاء الكاتب الروماني تريستان تزارا الذي التفّ حوله عددٌ من الأدباء وانضمّ إليهم بعض الفنانين مثل بيكايا و دوشامب. وقد اختاروا لحركتهم اسم «دادا»، أو يقال إنّ الذي اقترح التسمية هو

[1]- 1963- 1896 Tristan Tzara أديب ومفكّر وفنّان من أصل روماني، عاش معظم حياته في باريس، يعتبر أب الحركة الدّادائية باعتباره أوّل من أطلق عليها هذا الاسم الّذي لا يقابله في الواقع أي مدلول. اسم تزارا الحقيقي هو موانيسى، عرف بكتابته بالفرنسيّة وبالرومانيّة.

تزارا، وإنّها كلمة فرنسية الأصل تعني: العصا الفَرَسِيَّة، وهي عصا يلهو الطفل بالركوب عليها وكأنّها حصان، فاشتقّوا منها الدادية أو الدادائية؛ لأنّها تذكّر بالطفولة البريئة التي ليس لديها موروث، بل كان ما في عالمها جديد ووديع. ويذكر أيضاً أكثر من سبب للتسمية، ومن ذلك أنّها تسمية عبثيّة لا معنى لها.

هكذا تولدُ «دادا» من واقع الاحتياج إلى الاستقلالية، ومن عدم الثّقة بالجميع. ذلك بأنّ أولئك الذين ينضمّون إليها يحتفظون بحريّاتهم. وبعد الحرب العالمية الأولى تخطّت الدادائية حدود سويسرا إلى فرنسا، فلقيت إقبالاً معظمه من قبيل الاستطلاع والتطلّع إلى الجديد، وانضمّ إليها الشاعر الفرنسي المعروف بول إيلوار.[1]

لعلّ أبرز ما آمنت به الدادائية وبتأثير من الحداثة العلمانية، رفضها للكنيسة المسيحية، التي ساهمت برأيهم في زعزعة القيم، وواجهت الإفلاس الروحي، وتركت الإنسان الغربيّ حائراً تجاه مصيره. هذا المسار الفكري الذي أسفر عنه سلوك الدادائيين وعبرّوا عنه من خلال مواقفهم كان بالأصل ضرباً من الاحتجاج على صمت الكنيسة وتحالفها مع السلطات الرأسمالية في أوروبا. وبهذا المعنى تلاقت الدادائية والسيريالية على خطّ واحد ومنهج مشترك في تفسير بنية الرأسماليّة والشرور الناجمة عنها. لذا يجب أن ننظر إلى الدادائية والسيريالية بوصفهما رؤيةً تأويليّةً شديدة الخصوصيّة والغرابة للمجتمعات الحديثة، بل ذَهَبتا إلى أبعد من هذا لتُقيما الحدّ على عقل الحداثة نفسه. من أجل ذلك فقد شكَّلتا سعياً لاستكشاف العوامل الأكثر أثرًا في تكوين النفس الحداثية وعقلها الجائر. لقد رأتِ الدادائيةُ نفسَها معنِيَّةً بإعادة تمثيل الاضطراب النفسي الناجم عن الحرب العالميّة الأولى، بينما يمكن النّظر إلى اللاعقلانيّة التي تَحتَفِي بها السيرياليّة كقبولٍ تامٍّ للقُوَى الفاعلة وراء كواليس الحضارة. يشير ذلك إلى المضمون الإجمالي الذي انطوت عليه السجلَّات التاريخيّة المتضارِبة لكلتا الحركتين، ولكنْ ما التوجُّه الذي يربط بينهما وبين الحركات الفنيّة الأخرى التي ظهرت في أوائل القرن العشرين[2]؟

في عام 1918، امتدّت الدادائيّة إلى برلين نتيجة للحماس الجدلي لريتشارد هيولسنبك الذي وصل إلى برلين من زيوريخ العام المنصرم. كانت ألمانيا في تلك المرحلة قد خسرت الحرب، وكانت تشهد انهيارًا اقتصاديًّا نتيجة للتعويضات التي طالبَتْ بها فرنسا وبلجيكا. وعلاوةً على

[1] - ديفيد هوبكنز – الدادائية والسريالية- ترجمة: أحمد محمد الروبي- ط -1 مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة- القاهرة – -2016 ص 18.
[2] - هوبكنز- المصدر نفسه – ص 20.

اختلال توازناتها الاقتصادية، كانت ألمانيا تتأرجح على شفير ثورة اجتماعية في أعقاب الثورة البلشفية في روسيا عام 1917. واجهت الحكومةُ الاشتراكية المحافظة نسبياً معارَضةً قويّة من الشيوعيين، وخاصةً مجموعة سبارتاكوس، واستجابَتْ بعمليات قمعٍ وحشيةٍ، وليس من العجب إذن أن أتباع الدادائية في برلين تم تسييسهم بقدْرٍ كبير.

بدأ انشغال السيرياليين بالسياسة في عام 1925، عندما عارضوا الحرب الفرنسية الاستعمارية في المغرب، وبحلول عام 1927 أفضَتْ معارضتُهم الشديدة ليس لحكومة اليمين الفرنسية فحسب، بل وللرأسمالية عموماً؛ إلى انضمامهم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، ولكن ثبت لهم من البداية أنّه من الصعب التوفيق بين ميولهم السياسية وغاياتهم الفنيّة. إذ كيف للروح الجماعية السياسية، حسبما تساءَلَ نقّادُ النزعة الباطنية أمثال بيار نافيل، أن تنسجم مع الفردية المتطرفة للشعر والفنّ السرياليَّيْن؟ هل ينبغي أن تسبق ثورةُ العقل الثورة الاجتماعية؟ أم العكس هو الصحيح؟ بعد عمليات التطهير التي شهدتها جماعةُ بريتون عام 1923، والتي كانت عينها تستند جزئيًّا إلى المزاعم النسبية المتعلِّقة بتضامن الجماعة وفرديتها، أمست تلك الأسئلةُ تحديداً مُلِحَّةً. لقد صار السيرياليون الآن مُجبَرين على الاستجابة لمتطلّبات نظام ستاليني جديد في روسيا، وتأزّمت الأوضاع عام 1932 عندما تخلَّى الشاعر والمفكر الفرنسي لويس أراغون رسميّاً عن السيريالية مفضِّلاً عليها الحزب الشيوعي، وبمرور الوقت في ثلاثينيات القرن العشرين، أصبحت «الواقعية الاشتراكية» ـ وهو فنّ واقعيّ مقروء للعامّة ـ الفنَّ المعترف به رسمياً لدى الشيوعية، وقد أدَّى الْتِزامُ بريتون التروتسكي نسبة ليون تروتسكي[1] بثورة ثقافية- سياسية إلى إبعاد السيرياليين بشكل حاسم عن التقليد السوفياتي المتشدّد.

شهدت السنوات التالية من الثلاثينيات انتشار السريالية، كمجموعة من المذاهب، في دول أوروبية أخرى وقارات أخرى أيضاً. في العشرينيات، اجتذبت السيريالية شخصياتٍ بارزةً من دول مثل إسبانيا وألمانيا وباريس. وبينما أمسى العالم أكثر اضطراباً من الناحية السياسيةً في الثلاثينيات ـ حيث تأثَّرَتْ عدّة دول بدرجات متفاوتة بالاستقطابات السياسية للشيوعية والفاشية ـ راقَتْ مبادئ الحركة وقِيَمها لفنانين وكُتّاب يساريين ومناوئين للفاشية في مجموعة من السياقات الجديدة. من هذا الجانب، عادة ما حقَّقت الحركةُ في أماكن أخرى قوّةً سياسية لم تستطع تحقيقها في فرنسا. تألّفت المجموعةُ الفرعيّة الكبيرة الأولى في بلجيكا عام 1926 بمعرفة الكاتب بول نوج، وشملت

[1] - أحد أبرز قادة الثورة الروسية عام 1917 ومهندس الجيش الأحمر، وصاحب نظرية الثورة الدائمة. وقد اغتيل في منفاه البرازيلي يما بعد بسبب معارضته لنظام ستالين.

فنانين أمثال إيه إل تي ميسينز، ورينيه ماغريت، ولاحقاً بول ديلفو والمصوِّر الفوتوغرافي راؤول أوباك، وبحلول منتصف الثلاثينيات، كانت السيريالية قد أمسى لها موطئُ قدمٍ في شرق أوروبا. وكان الرومانيان فيكتور برونر وجاك هيرولد إضافتين عظيمتين لمجموعة باريس في أوائل الثلاثينيات، لكن الأهمّ تحديداً في تلك المرحلة كان تشكُّل مجموعة براغ في عام 1934، وأبرزُ رجالاتها كاريل تيج، ورسَّامُ الكولاج جيندريش ستيرسكي، والرسّامان جوزيف سيما وتيون ماري سيرنونوفا. وكانت علاقات الجماعتين، البلجيكية والتشيكوسلوفاكية، أكثر وداً بحزبَيْهما الشيوعيَّيْن الوطنيَّيْن من علاقاتهما بجماعة باريس[1].

من أين استقت السيريالية أصولها الكبرى؟ وما هي أبرز المبادئ التي اعتمدتها في مجال الفكر والفن؟

3 - المباني المعرفيّة للهرمنيوطيقا السيريالية

تقوم مبادئ السيرياليّة كحركة فنيّة على رفض الواقع، فكانت فناً يدور حول ما فوق الواقع Sur-Realisme، ويعتبر اللاَّوعي عندها مصدراً للحقيقة المطلقة. لذا جاءت أعمال السيرياليين مزيجاً من العبقرية والجنون، فقد عرّفها أندريه برتون بكونها: «آلية نفسية خالصة تستهدف بواسطتها التعبير إما قولاً أو كتابة، أو بأيّة طريقة أخرى، عن السير الحقيقي للفكر الذي أملاه الذهن في غياب كلّ رقابة من العقل، وخارج أي انشغال جمالي أو أخلاقي[2]».

على هذا النحو يكون الفنّ السيريالي تأويلاً صارخاً للحالات اللاَّشعورية للذات الإنسانية، وعلى هذا الأساس انتجها مبدأ «الحرية» المطلقة وخرجت عن التقليد الفني بأن جعلت اللاَّواقع تعبيراً عن الواقع والخيال بدلاً للحقيقة، فلقد بان للسيريالي جلّياً أنّ العالم الواقعي يعايش أزمة معنى وإفلاس إبداع، فاتّخذ من اللاَّوعي بديلاً للوصول لفنّ نقيّ وحقيقة مطلقة.

ويمكننا إجمال المباني المعرفية للسيريالية بالدوائر التالية:

أولاً: «اللاَّوعي حيال هذه الدائرة، يقول أندريه بريتون: أضحى منطق الإبداع لديهم ومنهجه بل وصل درجة النفور من الوعي، ويضيف: أحسب أنّ سلوكي القلق أفضل بكثير من السلوك المنطقي البديهي لذا كان «**الحلم**» من أهمّ تقنيّات السيريالية في الإبداع الفنّي فلِمَ لا يكون

---

[1] - المصدر نفسه – ص 21.

[2]- **Surréalisme n. m Automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer soit verbalement soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée, dictée de pensée, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale ».**

حلمنا يقظتنا؟ ولمَ لا يكون الحلم أهمّ نشاطات العقل وأحد مناهج المعرفة بدلاً من التفكير؟[1]

ثانياً: «**الجنون**» رأى فيه بريتون مصدر الحكمة، فالمجنون لا يستعمل عقله ليتعقّل الأمور بل يكشف بكلّ حريّة من خلال جنونه عن كلّ الحقائق المخفيّة للطبيعة الإنسانيّة، لذا كان الهذيان والهلوسات مبتغى السيرياليون ومنهجهم في إبداعهم الفنّي. بل أصبحت السيريالية تمجّد أعمال المنحرفين والمرضى العقليين والنفسيين[2]».

على هذا الأساس تنكشف تقنية أخرى للسيريالية تبرز قوّة حضور اللاوعي في الفنّ السيريالي وهي «**العجيب**» فالسيريالية بما هي ظاهرة ثقافية فوق واقعية ينعدم فيها الحدود الواقعية للزمان والمكان، كما يغيب فيها الفكر النقدي للموضوعات الحسية ليجسد رغبة الإنفلات لدى الرسام السيريالي من عالم محدود ومؤطّرة إلى عالم الخيال بما يحويه من إبداع.

فالعجيب عند السيرياليين هو ذلك العالم الخيالي المتجاور للعالم الواقعي، إنّه رفض لما هو كائن محاولة جسورة لتشييد ما ينبغي أن يكون «بالرغم من أنّ العجيب هو نقيض المألوف إلا أنّه يمتزج بالعادي اليومي بطريقة طبيعيّة جدّا فالأحداث غير الواقعيّة تصير هنا واقعية، ويدرك السيرياليون أنّ التعبير عن أعمق الإنفعالات في الكائن لا يتحقّق إلا بالإقتراب من العجيب والمدهش، حيث تجلّى ما وراء الواقع حين يفقد المنطق فاعليّته، ويتمّ التحرّر من كلّ ضغط [3]».

ثالثاً: «**الدعابة**» إنّها أهمّ المبادئ السيرياليّة فهي وسيلة للتمرّد والمقاومة والتحرّر من حدود الواقع، فنتوقّع الدعابة من المعنى الاجتماعي المتداول لتكون منهجاً ثورياً سياسياً وكسراً للعقلانية وللأعراف الاجتماعية، فالضحك يعتبر أفضل سلاح للتمرّد على العالم بنواميسه المعقلنة والنظر إليه بلا مبالاة واستهزاء كما صوّرته الرسوم السيريالية خصوصاً مع رينيه ماغريتو سلفادور دالي. و«**الدعابة** «تكسر كلّ علاقة بالمألوف، تخلق جرأة على الواقع وتلحق به صوراً واقعيّة خياليّة له لذا إنكار الواقع ومزجه باللاواقع هي لعبة الرسم السيريالي لخلق عالم جديد من خلال الدعابة إذ تحطّم الواقع وترفضه وتخلق عالماً خيالياً فوق واقعياً لتقدّمه بديلاً للواقع، هذه الوظيفة المزدوجة لتقنية الدعابة في الفنّ السيريالي ترتكز بالأساس على صور لا واعية وصدمات غير متوقّعة من خلال رسوم هيستيرية عنيفة، لذا وحدها الدعابة بمزيج من الواقعي و غير الواقعي، وخارج كل حدود الواقعية اليومية والمنطق العقلي، تعطي كلّ ما حولها حدّة مضخمة وطابعاً هلوسياً من اللا موجود في المألوف، كما تعطي أهمية للمظلم إلى جانب حسّ فائض فريد عام وشامل[4]».

---

[1] - André Breton, manifeste du surréalisme, Gallimard, Paris 1924, p 37.

[2]- عفيف البهنسي، الفنّ والاستشراق، دار الرّائد اللّبناني، دار الرّائد العربي، بيروت، 1983. ص188.

[3]- أمين، صالح، السّورياليّة في عيون المرايا، القاهرة: الهيئة العامّة لقصور الثّقافة، 2008.ص 137.

[4]- أمين، صالح، السيريالية في عيون المرايا، مرجع سبق ذكره، ص130.

رابعاً: «الرغبة» التي تعتبر مبدأً ثورياً لدى السيرياليون، بما أنّ مصادرها تتعلّق بالأساس باللّذة لا بالحقيقة، هي حالة وسطى ما بين الحلم واليقظة، تترك مجالاً عضوياً للاوعي من أجل أن يبدع رسومات مفتوحة على عالم مُجدّد يحارب عالم النّسق، ومحدوديّة الأشياء بكلّ عنف إبداعيّ.

خامساً: «**الحبّ**» وهو ما يجعل الحواس أكثر حدّة واتقاداً، كما يفتح المجال للمخيلة للتعبير عن أعماق الشخصية الإنسانية. لذا اتّخذ الفنّ السيريالي من الحبّ مبدأً أساسياً في الإبداع.

كلّ هذه التقنيات والمبادئ التأويلية جعلت من الفنّ السيريالي فناً ينتهج اللاَّوعي كقوة إبداع فنيّة، فهو تأثّر بالتحليل النفسي الفرويدي ووجد فيه الخلاص من الواقع بخيباته المتكرّرة، وكذلك الخيبات النفسيّة التي رتَّبتها الحروب على المعنى الإنساني للحياة. فلقد أراد الفنّ أن يُمسك بلحظة هي نهاية اللّحظة القصوى للوجود حين يمتزج الحلم بالواقع، الموت بالحياة، الألم بالسعادة كما الجميل بالقبيح، المحسوس بالمجرّد والمحدود بالمطلق.

وإذا كان لنا أن نترجم نقطة الجاذبية في الفكرة السيريالية لوجدنا«أنّها تبدأ من الرّوح حيث يكفّ فيها الواقعي والخيالي، الماضي والمستقبل، وما يقال وما لا يقال، والأعلى والأسفل، عن التجلّي بمظهر التناقض. ومن العيب أن نبحث عن دافع آخر للنشاط السيريالي كما يقول بريتون غير أمل تحديد هذه النقطة الروحية[1]. غير أنّ الغاية القصوى للإبداع السيريالي هي إنشاء فلسفة روحية وجودية تجمع النفسي بإدماج اللاَّوعي في الوعي، والعكس صحيح، ويؤكّد بريتون هذا المسار بقوله «كلّ ما أحبه وكلّ ما أفكّر فيه أو أشعر به يقترب بي من فلسفة خاصّة في المحابية، وتبعاً لهذه الفلسفة فإنّ ما بعد الواقعي متضمّن في الواقعي نفسه، ولن يكون لا مترفّعاً ولا خارجاً عنه، وبالتماثل لأنّ المحتوي يصير المُحتوى، إنّ الأمر يتعلّق تقريبًا بإطار واصل بين المتضمِّن والمضمون»[2].

وعلى نحو ما ذكرنا سابقاً، فقد اتّخذ التجديد الفكري لدى السيريالية من اللاَّوعي آلية للتغيير، وعمد إلى إبداع رسوم تلغي كلّ علاقة بالوعي الواقعي لتفرض الخيال والجنون والهلوسات كبديل

[1]- LA ROUSSE «certain point de l'esprit d'ou la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçu contradictoirement. Or, ajout breton, c'est en vain qu'on cherchait à l'activité surréaliste un autre mobile que l'espoir de détermination de ce point ». -Dictionnaire de la peinture, sous la direction de Michel Laclotte & Jean Pierre Guzin avec la collaboration d'Arnould Pierre. Larousse, Bologne 1999.

[2]- André BRETON «Tout ce que j'aime, tout ce que je pense et ressens, m'incline à une philosophie particulière de l'immanence d'après laquelle la surréalité serait contenue dans la réalité même, et ne lui serait ni supérieure ni extérieure. Et réciproquement, car le contenant serait aussi le contenu. Il s'agirait presque presque d'un vase communicant entre le contenant et le contenu. ».André BRETON, Le Surréalisme et la Peinture, éditions Gallimard, Paris 1979.

وكأسلوب فني، يعود بالأشكال في صور وقوالب جديدة. وبهذا خرجت السيرياليّة عن محاكاة المظهر المرئيّ للموضوع الفني، وقدّمته في إطار نفسي، حيث استخدمت في ذلك عدّة مبادئ وتقنيات أبرزها:

أ- فكرة «**الحركة الذاتية الدائمة في الرسوم**» وهي خير مثال على خروج الإبداع الفنّي من إطار الزمان والمكان. فرسم اللوحة الواحدة قد يكون عبر عدّة لوحات إذ لا يكتمل العمل الفنّي ولا يتأطّر في لوحة واحدة، بل يمكن أن ينفتح على أطر زمانية ومكانية متعدّدة فيبدأ بلوحة معيّنة لينقطع ويتواصل مع لوحة أخرى، وبهذا نخرج التجربة الإبداعية عن كلّ الأطر الواقعيّة حتى إطار اللوحة ذاته.

ب- كذلك تقنية «**المنظور المخادع**» وهي من أهم التقنيات الفنية التي ابتدعها الرسام العالمي سلفادور دالي، وهي تعبّر عن هذا التجديد الفكري للفنّ السيريالي من خلال خلق عدّة أبعاد ومستويات للرسم، فتظهر على سطح اللوحة رسم في حين تبرز عدّة رسوم في عمقها تبدو وكأنّها السطح الأصلي للوحة، وبهذا تنفتح هذه الرسوم على قراءات متعدّدة وتأويلات مختلفة، إذ يعترف سلفادور دالي بأن لا غرابة في أن لا يفهم الجمهور لوحاته إذ هو نفسه لا يفهمها، فهو يبحث عن صورة الهذيانيين. وهكذا كانت لوحاته مجهولة لديه، وطابعها هلوسي عجيب وينتفي أي شرح لها.... وكأنّ كلّ مشهد يرى للوحة تفسيراً مختلفاً، وفق مزاجه ورؤيته، كما تختلف أحاسيس المستمعين إلى سمفونية ما من واحد لآخر.

4 – الأصول الكبرى لهرمنيوطيقا الفنّ السيريالي

يشكّل التلاعب بنظام الأشياء، وبمدلول العلامات، وبمعنى الكلمات، البنية الأساسية للهرمنيوطيقا السيريالية. وما من ريب في القول إنّ العنف الإبداعي في الفنّ السيريالي يعود إلى تأويل الفكر الفرويدي الذي كشف أنّ الوعي ما هو إلا مظهر لحقيقة الإنسان، في حين تكمن حقيقته الفعلية في أحلامه ولا شعوره كما أفعاله الغريزية «فقد جاء فرويد بمنظومته في التحليل النفسي ليضع الإنسان أمام نفسه، في عري حادّ بكلّ ما فيه من صغائر وحقارات وخلع القناع عن صورته حيث نزع عنه طلاءه الاجتماعي، وجرّده من مظاهره الحضارية، ومعه صارت الرغبة هي المحرّك السرّي الأوّل للإنسان، الواجب التحديق إليه في قسوة حتى اللجوء وإلى الشكّ العقيم[1].

يؤخذ على السيريالية في عنف اللاّوعي الإبداعي، أنّها جعلت من حضور اللاّوعي حضور

[1]- الوحشيّة Le Fauvisme، هي حركة فنّية في الرّسم في بداية القرن العشرين. ويحدّد النّقاد ظهورها بمعرض خريف 1905 بباريس. يعتبر الرّسّام هونري ماتيس 1869-1954 رائد هذه الحركة، وهي تتميّز أساسا بتحريرها للّون. كان لها تأثيرها في الرّسّامين التّجريديّين والتّكعيبيّين.

مفتعلاً في لوحاتها. فالسرياليون لم يعبّروا بلاوعي تلقائي عن نقدهم للواقع بل كان المخدّر والكحول لإصطناع الخيال والهلوسات أسلوبهم في الإبداع. وقد انتقدهم فرويد في ذلك وبيّن أنّ التحليل النفسي غايته في كشف اللاَّوعي وتحليله البحث عن مصدر العقدة بغية حلّها في الحالات المرضيّة فقط؛ أما السيريالية فهي عكس ذلك؛ إذ إنّ غايتها من اللاَّوعي اعتماده كأسلوب إبداعيّ في الفنّ من خلال ممارسة كلّ أشكال «تعنيف» الإظهار عليه.

يعتبر كثير من مؤرّخي الرّسم المعاصر أنّ السيريالية هي أسلوب فنّي خرج عن محاكاة المظهر المرئي للموضوع الفنّي بالعودة إلى عالم الأشكال في معان ذات صور وقوالب جديدة. إنّها تقترح صوراً تنقلنا من العالم الواقعي إلى علم الرّؤى والأحلام. وقد قامت على نفس أساس هذا الشّكل الفنّي التّعبيريّة التّجريديّة، بما أنّ السيريالية كانت في فترة ما بين الحربين من أقوى الحركات الفنّيّة وأهمّها. وكان جورجيو دي شيركو[1] من أهمّ الشّخصيّات الفنّيّة الّتي أضافت للمنهج السيريالي من خلال فكرة «الحركة الذّاتية الدّائمة» في الرّسم، أي أنّه يرى بأنّ العمل الفنّي لا ينقطع بانتهاء رسم اللّوحة، بل يمكن أن تتواصل هذه اللّوحة من خلال عدّة لوحات أخرى. وفي المقابل يمكن أن يتوقّف الفنّان عن رسم لوحة من دون أن تستكمل كلّ أبعادها الفنّيّة. وفي هذا تعبير عن الحريّة الفنّيّة؛ إذ إنّ الفعل الفنّي لم يعد مقترناً لا بالزّمان ولا بالمكان، بل خرج عن كلّ الأطر الواقعيّة ليكون له إطاره الخاصّ، الإطار الإبداعي الّذي يمتلك أساليبه التّعبيريّة وأطره الزّمنيّة المختلفة عن كلّ الأساليب والأطر الواقعيّة. وقد تأكّد هذا المنهج أكثر مع الرّسّام السّريالي سلفادور دالي من خلال استخدامه «للمنظور المخادع». فعندما تشاهد اللّوحة الفنّيّة الّتي تحتوي على المنظور المخادع تشعر بأنّه يخلق فراغاً غامضاً، ومع أنّ سطح اللّوحة واضح، إلاّ أنّ هذا الرّسم الّذي على السّطح يبدو وكأنّه معلّق على مسافة ما وخلفه تبرز عدّة رسومات هي السّطح الأصلي للّوحة[2]. وهذه الطّريقة في التّعامل مع اللّوحة تؤكّد توصّل المنهج السّريالي إلى أسلوب في الرّسم يجعل من اللّوحة الفنّيّة أرضاً خصبة للتّجريد الفنّي من خلال حضور الأشكال الفنّيّة في أبعاد لا واقعيّة، إذ «يعترف سلفادور دالي أنّ لا غرابة في ألاّ يفهم الجمهور لوحاته، إذ هو نفسه لا يفهمها، فهو يبحث عن استعادة صورة الهذيانيّين. لذا فلوحاته مجهولة لديه، طابعها هلواسي عجيب، وينتفي لها أيّ شرح... اللّوحة تكتمل وتصير ظاهرة في ذاتها. من هنا، في إحدى لوحاته، ثمّة ستّ صور متشابهة دون أن يصيب أيّة منها تشويه تعبيري: جسم إنسان ورأس أسد، ورأس قائد جيش حصان، ونصف

[1]- **Giorgio de Chirico.**

- فنّان ورسّام وكاتب إيطالي ولد سنة 1888 وتوفيّ في روما سنة 1978 من أبرز وجوه التّيار السّريالي إلى فترة متأخّرة.

[2]- لوحة «الانطباعات الثابتة للذّاكرة».

راعية، رأس ميّت. وكان كلّ مشاهد يرى في اللوحة تفسيراً مختلفاً، وفق مزاجه ورؤيته، كما تختلف أحاسيس المستمعين إلى سمفونيّة، من واحد لآخر». [1]

يتأكّد هذا المنهج الفنّي السّريالي بأسلوبه التّرميزي أو اللاّواقعي من خلال أعمال «سيلفادور دالي» في لوحته «الانطباعات الثّابتة للذّاكرة»، ويمثّل هذا الرّسم أوضاعاً رمزيّة سرياليّة يقترن فيها الزّمان بالمكان، ويؤكّد سيلفادور دالي بأنّ هذه اللّوحة كانت رُسمت على مرحلتين؛ في البداية رسم المشهد الأصلي وبه جذع لشجرة على سطح أرض يختلط فيها المشهد بالفضاء الواقعي، ثمّ في مرحلة ثانية أضاف فيها رسم «السّاعات الرّخوة» وكأنّ المشهد إيذان بغفوة أصابت المكان والزّمان فكان المكان جافّا قاسي الملامح، وكان الزّمان رخو السّاعات وكأنّها نائمة على أشكال ميتة.

ولا غرابة في ذلك أيضاً وقد تأثّر بريتون بآراء فرويد في التّحليل النّفسي الكاشف عن البنية اللاّواعية في تكوين الذّات الإنسانيّة. ففي النّظريّة الفرويديّة لا يعني المضمون الظّاهري إخفاءً تامّاً للرّغبة الدّاخليّة اللاّواعية كما أنّه لا يمثّل إشباع خيال مقهور، فهناك قضيّتان أساسيّتان في بنية النّفس: إحداهما واعية والأخرى مقهورة، وهذه الفكرة كانت مهمّة جدّاً عند فرويد حتّى أنّه لوقت طويل افترض أنّ الخيال اللاّوعي قد اتّخذ مكاناً بالفعل في الواقع.

أمّا آخر هذه الحقائق فهي تلك المفارقة المتضمّنة في دعوة بريتون للسّرياليّين بأن يتجرّدوا من أيّ شيء له صلة بالوعي بما في ذلك موضوع الوعي ذاته. غير أنّ المفارقة هنا تنشأ من الاستحالة العملية التي تواجه كلّ من يحاول أن يلتزم بحرفية تعاليم بريتون السّرياليّة، وليس أدلّ على ذلك من عبارات بريتون نفسها الّتي تبدأ دائماً بكلمات من قبيل «هيّئوا»، «اجعلوا»، «أكّدوا»، «اكتبوا» وهي كلّها أفعال ترتبط بالوعي أكثر ممّا ترتبط باللاّوعي، وكأنّ الطّريق إلى اللاّوعي لابدّ وأن يمرّ بالوعي وهي قمّة المفارقة، وهو ما كشف عنه فرويد نفسه عندما صرّح لسلفادور دالي حين زاره هذا الأخير في لندن بقوله: «إنّ ما أراه طريفاً في فنّك ليس هو اللاّشعور، بل الشّعور».

وبالرّغم من هذه المفارقة الصّارخة الّتي يمكن أن تزعزع السيريالية من أساسها إلاّ أنّ البعض يرى أنّ هذه المفارقة ذاتها هي أهمّ نتيجة حقّقتها السّرياليّة، وتأتي أهمّيتها من أنّ «فناً يقوم على العقل الصّرف، والشّعور الواعي اليقظ الموضوعي المنظّم، لن يُبصر الحقيقة إلاّ من جانب واحد، هذا فضلاً عمّا يتمثّل فيه عندئذ من جفاف وخشونة. وكذلك الفنّ الّذي يقوم على الحلم الصّرف

[1]- موريس سيرولا، السّورياليّة، مرجع سبق ذكره، ص71.

بكلّ ما فيه من انطلاق وتفكّك وتشتّت وتنافر، يكون مثيراً للدّهشة والغرابة ولكنّه مع ذلك أجوف فضفاض هلامي غامض»[1].

والحقيقة أنّ هذه العلاقة المتوتّرة بين الوعي واللاّوعي ومحاولة السّرياليين الدّائمة لتغليب اللاّوعي على الوعي، والحلم على الواقع، والنّفس على الجسد، هو ما حدا بالبعض إلى القول بوجود عامل مشترك بين السيريالية والتّصوّف يتمثّل في فكرة «الخلاص» أي كلّ محاولة للخلاص من سجن الجسد الواقع واستكشاف آفاق جديدة فوق الواقع مثل المذاهب الآسيوية وبخاصّة الهنديّة كالبوذيّة، وبعض الطّرق مثل اليوجا.

كما ينبغي أن نلاحظ أنّ ثمّة فارقاً جوهريًّا بين السيريالية والتّصوّف لا يجوز تجاهله، فالسّرياليّة في النّهاية هي مذهب في الأدب وفي الفنّ بمعنى أنّ ليس ثمّة موقف سريالي بدون إبداع، حتّى لو أتى هذا الإبداع معبرًّاً عن موقف من الحياة، وهو بخلاف التّصوّف الّذي هو بالأساس موقف من الحياة وإن ارتبط في بعض الأحيان بالإبداع في الشّعر على وجه الخصوص. وفي هذا السياق يقول الباحث باتريك فالدبارغ في كتابه السيريالية «كاسبار دافيد فريدريك، رسّام لا يوصف، وصاحب إشراقات صوفيّة، صاغ للمرّة الأخيرة الوصيّة الأولى للفنّان السّريالي: أغمض عينك الفيزيائيّة بغرض أن ترى لوحتك بعين روحك. بعد ذلك أخرج للنّور ما رأيته في ظلمائك» [2].

5 - السيرياليّة والفكر الفلسفي:

يتجلّى تأثير الفلسفة على السيريالية في احتفاء السّرياليّين الشّديد بالفكر الألماني عموماً وبفلسفة هيغل على وجه الخصوص، التي استعان بها السرياليون كثيراً، فأفضت بهم إلى إدراك نشوء وتطوّر الوجود المادّي والفكري. كما اشتغلوا على إعادة استجواب مفاهيم الواقع القديمة في محاولة تعطيل التّضاد ما بين المادّة والعقل، الّذي كان مسلّماً به لمدّة طويلة، وهكذا وجد السّرياليّون الدّعم الّذي يبحثون عنه عند هيغل. ففي البيان السّريالي الثّاني، أعلن بريتون أنّ المفهوم الهيغلي عن تغلغل العالم الخارجي داخل الوجود الذّاتي قد ظلّ دون تقيّد أو ارتياب في صحّته. كما كان لتأكيد هيغل برفضه تفوّق المادّي على التّجريدي، وإيمانه بالوحدة الدّاخلية للحالات والظّواهر

[1]- عزّ الدّين إسماعيل، الفنّ والإنسان، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2003، ص ص 231 – 232.

[2]- Patrick Waldberg " Casper David Friederich, peintre ineffable, illumine de grace mystique, a formulé une fois pour toutes le premier commandement de l'artiste surréaliste : « Clos ton œil physique afin de voir d'abord ton tableau avec l'œil de l'esprit. Ensuite, fais montrer au jour ce qui tu as vu dans ta nuit». Patrick Waldberg , Le surréalisme, éditions d'Art Albert Skira, Genève, 1962, P 25.

المتناقضة، خصوصاً تحديده للمعرفة بوصفها مزاوجة للفكر ومادّته، كان من شأنه أن يلعب الدّور الأكبر في توضيح فكرة السّرياليّين عن العالم الإنساني.

وبهذا الاعتبار يعود لهيغل الفضل في تحقيق التّوازن الذي كان مفقوداً بين الذّات والموضوع وبين الفكر والواقع؛ «فالتّجربة الميتافيزيقية إذن يمكن بلوغها ليس عبر التّخطي بل عبر التّناغم النّاجح بين العقل والمادّة»[1]. وعلى أساس هذا المنهج يطوّر بريتون بعض المفاهيم الهيغليّة على النّحو الّذي يجعل منها جزءاً من النّسيج السّريالي فيحدّثنا في البيان السّريالي الثّاني سنة 1930 عمّا أسماه «النّقطة العليا» وهي منطقة في الفكر عند بلوغها نقطة الذروة ينعدم الإحساس بالتّناقض بين الحياة والموت، والواقع والخيال والماضي والمستقبل، والأعلى والأسفل، ليس هذا فحسب، بل إنّه يختصر كلّ النّشاط السيريالي في البحث عن هذه النّقطة.

ويأتي علم النّفس الفرويدي كأحد أهمّ المنطلقات الفكريّة الّتي أثّرت في الحركة السّرياليّة، فإذا كان السيرياليّون قد عثروا على التّوازن بين العقل والمادّة عند هيغل، فإنّهم قد عثروا على هذا التّوازن نفسه بين الحلم والواقع عند سيجموند فرويد. وفي البيان السيريالي الأوّل نسب بريتون إلى فرويد الفضل الكبير، بسبب اكتشافاته لتأويل الحلم ولمنهجه في الاستقصاء والحقوق الجديدة الّتي منحها لملكة الخيال البشري. فقد اتّضح للسّرياليّين – بفضل نظريّات فرويد – أنّ الوعي ليس سوى المظهر السّطحي الّذي يخفي تحته صراعاً محتدماً في الأعماق، وأنّ حقيقة الإنسان ورغباته إنّما تتكشّف في أحلامه ولا شعوره، وفي أفعاله الغريزيّة الصّرفة، على نحو أصدق وأدقّ ممّا يبدو في السّلوك اليومي الظّاهري، لقد «جاء فرويد، مؤسّس التّحليل النّفساني في الغرب الحديث، ليضع الإنسان أمام نفسه، في عريّ حادّ، بكلّ ما فيه من صغائر وحقارات، وسلخ القناع عن صورته الخبيثة والمحلاّة فهو نزع عنه طلاءه الاجتماعي وجرّده من مظاهره الحضاريّة، ومعه صارت الرّغبة هي المحرّك السّرّي الأوّل للإنسان، الواجب التّحديق إليه في قسوة حتّى اللّجوء إلى الشكّ العقيم»[2].

وعلى الرّغم من نقاط الاتّفاق الكثيرة بين السيريالية والفرويديّة، إلاّ أنّ كلّ منهما لم يسلّم تماماً بكلّ ما قدّمه الآخر، فغاية السيرياليين لا تتماثل مع غاية التّحليل النّفسي الّذي يقف عند حدود البحث عن مصدر عقدة ما بغية حلّها. من ناحية أخرى لم يهتمّ السيرياليّون بتحليل واقع اللاّوعي ـ على نحو ما فعل فرويد ـ قدر اهتمامهم بالوصول إليه وتصويره. كذلك رفض السّرياليّون الطّبيعة العلاجيّة لمنهج فرويد، وأخذوا على فرويد اهتمامه بالأحلام المتّصلة بالحالات المرضيّة فقط،

---

[1] - أمين صالح، السيريالية في عيون المرايا، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثّقافة، 2008، ص63.

[2]- أمين صالح، المصدر نفسه- ص 106.

وليس الحلم وفق مفهومهم من حيث هو تعبير عن جانب مهمّ في حياة الإنسان يخصّ الحالات المرضيّة فقط. وفي المقابل اعترف فرويد بأنّ ماهيّة السيريالية وأهدافها غير واضحة بالنّسبة له.

وعلى أيّ حال يمكن القول إنّه «لم يكن بإمكان السّرياليّين إبداء التّأييد الكلّي لطريقة هيغل، ولا مشايعة فرويد على نحو كلّي، لكن عبر هذين المؤثّرين الهامّين كان بوسع السيرياليّين التّخلص من عدميّتهم الأوّليّة، وتبنى عقيدة أمل مبنيّة على الإيمان بالقدرة الكامنة للعقل البشري على الجمع بين الحلم الإنساني والواقع المادّي»[1].

لقد وجد السّرياليّون حسب زعمهم ضالّتهم من جديد في التّحليل النّفسي. فقد كشف فرويد في تحليله للجهاز النّفسي أنّ منطقة اللاّوعي ليست ذاتيّة تمامًا، ومتفرّدة على نحو يمنع أيّ تواصل مع الآخرين من خلالها. بل بالعكس هناك تشابه كثير في نظامنا النّفسي، وحتّى في مناطقه الأكثر حميميّة هناك دائما المشترك. إنّ الآليّات النّفسيّة نفسها تتكرّر بين الأفراد، والظّواهر نفسها تحدث بالطريقة نفسها مع الجميع. إنّنا نعيش الواقع ونعيش الحلم. ونعيش امتداد الحلم إلى واقعنا. فعوامل الكبت وآليّاته نفسها وعوامل التّعويض والإشباع متقاربة. إنّنا نعيش تجربة الواقع بكلّ أبعادها الشّعورية المؤلمة والسّعيدة، وتترك فينا آثارها. وحينما نتداعى للحلم في النّوم أو في اليقظة، وحينما تضعف مراقبة سلطان الوعي يخرج ما بداخلنا من مكبوت ليتجلّى في الأحلام. والتّأويل الفرويدي الأقرب لها هو أنّ الأحلام إشباعات وهميّة تؤدّي دور التّعويض، وهي صحّيّة وضروريّة. بل قد يتحوّل عالم الحالم إلى جنّة من الإشباعات الحرّة البعيدة عن جميع أنماط الرّقابة. ومن هنا يجد الفنّان السيريالي نفسه يسبح في عالمه الذّاتي من الأحلام والخيال لينقل جماليته «التّي صادفها فيه» إلى الجمهور. بل ومن هنا أيضاً قد يحدث أن يتقاسم معه الجمهور جماليّته[2]. ومن هذا المنطلق نفسه اعتبر البعض أنّ السيريالية هي «رومنطقيّة جديدة» أو مشروع استعادة «الأسطورة» على حساب العقل الأنواري. بل إنّ السيريالية ذهبت عمداً إلى إحياء الأسطورة القديمة، لمواجهة صعوبة الواقع الحالي، وتوظيف المخزون الاحتياطي للبشريّة من أجل المعالجة الذّاتيّة، حتّى انتهت السيريالية نفسها إلى أسطورة. وفي هذا المجال يوضّح «هنري بيهار» الأستاذ بجامعة السّوربون هذا المعنى قائلاً: «إذا قامت السيريالية بالعودة إلى الأساطير القديمة من أجل فضيلتها اليوم، فإنّها صنعت لنفسها أساطيرها الذّاتيّة، حتّى انتهت بأن تكون هي نفسها أسطورة في عيون جمهورها»[3].

[1]- أمين صالح، السيريالية في عيون المرايا، مرجع سبق ذكره، ص 71.

[2]- H.W. JANSON, Histoire de L'ART, éditions cercle d'art, Paris, 1993, p p 723- 724.

[3]- Henri Béhar, in Preface de « le Surréalisme et le Mythe » Annette Tamuly, Peter Lang, New York, 1995.

على هذا النّحو ينسحب الفنّان السّريالي إلى الحدود اللاّواقعية للواقع، معتقدا أنّه بانسحابه هذا هو في الواقع يقترب أكثر ما يكون من الحقيقة نفسها. ويبدو من الزّاوية النّفسيّة أنّ مثل هذا السّلوك يؤشّر على حلم طفولي، فغالباً ما يهرع الطّفل والمصدوم إلى البحث عن حقيقة أخرى غير الواقعية يمكن أن يجدا فيها سكينته وآماله المحطّمة واقعيّا. ولا مفرّ من الإقرار بأنّه سواء للطّفل أو المصدوم أو السّريالي فإنّ ذلك الانسحاب للبحث عن نقطة ضوء أخرى غير المظلمة أمامه، يصاحبه نوع من الصّراخ العميق من الألم. ويعبرّ هذا الموقف في عمومه عن ثورة حقيقيّة ترفض الواقع كما هو معطى، وتبحث له عن تحريف وتشويه مقصود، بغرض التّخلص منه.

6 - نقد مآلات الهرمنيوطيقا الساخطة

لجأ السيرياليون معتمدين على نظريات فرويد النفسية إلى الحلم واللاّشعور من دون رقابة العقل. ولو كان ذلك هروباً من الواقع. وإذا كان هناك تشابهات كثيرة بينها وبين الرؤية الصوفيـة إلا أنّ الدوافع والغايات مختلفة تماماً. فالمنهج الصوفي الذي يتبدّى من خلال التجارب المعنويّة في التاريخ الإسلامي يؤكّد على العقل ولا يُجيز الهروب من الواقع، بل يواجهه ويقوده نحو الارتقاء ولا يترك الجانب المادي مـــن الحياة على حساب الجانب الروحي. لكن السيريالية سعت إلى تقويض كلّ شيء، من إنكار الدين والمقدّسات، إلى التنكُّر للتراث والمذاهب الأدبية التي سبقتها. إلاّ أنّها لم تستطع الإتيان ببديل لها. كما نظرت إلى العقل نظرة احتقار ودأبت على الخلاص من سيادته بمختلف الطرق، منها التنويم المغناطيسي، والمجون، والدعابة والسخرية وتعاطي المخدرات الأمر الذي أدّى إلى إغراق الانتلجنسيا الغاضبة على قيم الرأسمالية الدائرة في بحر متلاطم من العبثيّة والوهمية واليأس. إلى ذلك اجتازت السيريالية كلّ الحواجز بين الحب والجنس ما أدى إلى شيوع الإباحية في الأدب والفن وإفساد الأخلاق وانحراف العواطف. وهكذا فإن الولوج في عوالم اللاّشعور والدنيا الحالمة والتيِّه في أودية الخيالات والرؤى المظلمة ستقود السيريالية إلى عدمية الحياة وعبثيتها التي لا تنتهي بصاحبها إلاّ إلى الانتحار[1].

السيرياليّة وإنكار المقدّس الدّيني

لقد تبينّ لنا أنّ المبادئ التي دعا إليها السورياليون في المطاف الأخير تركِّز على تقويض الأسس القيمية والدينية والأخلاقية للحضارة الإنسانية، وفوق هذا راحوا ينكرون كلّ ما عداهم، ولا يقرّون بصحّة أي مبدأ. أما أبرز هذه المبادئ التقويضيّة فيمكن إجمالها بما يلي:

---

[1] - خليل بروبني – المدرسة السيريالية ومبادؤها دراسة نقدية من رؤية إسلامية- مصدر سبق ذكره- 2018.

أولاً: تقويض الإيمان والمقدّس الدّيني

يرفض السورياليون الأديان وتعاليمها و«ينادون بالتحرّر المطلق من كلّ القيود، والرفض اللامشروط لموازين الناس وأحكامهم ومقدّساتهم». كان هذا الرّفض والهدم من قبل السرياليين مبنيـًّا على ادّعاء «أنّ مجتمعات الحرب العالمية الأولى قد أفسدت قوانينها وأنظمتها ومذاهبها (بما في ذلك المذاهب الأدبية)، وأنّ الخلاص الحقيقي هو رفض كلّ شـيء، والكفر بكلّ مبدأ؛ لأنّ الواقع البشري قد فسد لفسادها وبعدها عن الحقيقة. فالسيريالية تحتقر الأديان والأعراف والمنطق والعقل، وهي دعوة إلى «الكفر بالعقل والمنطق، والنظم الاجتماعية، والتقاليد، والأخلاق الذي يعني ـ في نظرهم ـ البحث عن عالم جديد أكثر إنسـانيّة» [1]. وحسب كثير من الباحثين إنّ السرياليّة تشكّل موجة من موجات الفكر الإلحادي التي تتباهى بإلحادها وترى فيها الخلاص للإنسان من العبودية والأغلال التي تقيّده بها الأديان والأعراف والتقاليد».[2] يجب أن نقول في الـرّد على هذا الادّعاء بأنّ الحضارة الـتي لا يوجد فيها أيّ قيد وميزان وتفتقد اليقين الديني، لن تستطيع أن تمنح الإنسان الطمأنينة والسعادة. أن تمنح الإنسان كلّ ما يريد، و«أن الإنسان لم يجد نفسه تتعامل معه كإنسان، بكلّ مكوناته، وأشواقه، ومنازعه، فإنّه سيتمرد والدعـوة إلى رفض كل القيود وهدم كل ما يوجد في الجوامع من موازين كانت بمثابة حرب ثقافية هوجاء شنّتها على الأديان والمقدّسات والقيم الأخلاقية السيريالية والروحية في الحضارات الإنسانية جميعها»[3].

ثانياً: تقويض العقل:

لقد شنّت السيريالية هجوماً على سيطرة العقل والاتكاء عليه وهاجمت الاستخدام الحصري للعقل، وسعت إلى الخلاص من سيادة العقل بواسطة أشكال المعرفة اللاّواعية كالصدفة الموضوعية، والدعابة السـوداء، واللّعب، والحلم، والمخيّلة الشعريّة، وتعاطي المخدرات و...، والعقل في نظرة أصحاب السيريالية يصور «الأحمـق الذي يدنّس باحتراسـه الواقعي ّكل شـيء»، (وهم يعتقدون أنّ الإنسان فرض كوابح اجتماعيّة وجنسـيّة وعقليّة على نفسه وعلى أشباهه. والسيريالية تريد أن تقتلع الحواجز الاصطناعيّة لخلق عالم ستكون للرغبة فيه الكلمة الأولى والأخيرة. [4] يمكن القول: إنّ اللاعقلانية السيريالية أو هجومه على العقل ماهية عقيمة، وهذا الهـروب من العقل في

[1] - خليل بزويني – المدرس السيريالية ومبادؤها – دراسة نقدية من رؤية إسلامية- مجلة «إضاءات نقدية- العدد التاسع والعشرون- آذار – 2018.
[2] - إبراهيم قصاب- المذاهب الأدبية الغربية- رؤية فكرية وفنية- مؤسسة الرسالة- بيروت- -2005 ص 75.
[3] - محمد عيّاد شكري- المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت – -1993 ص 198.
[4] - أدونيس – الصوفية والسيريالية- دار الساقي – الطبعة الثالثة- بيروت – لندن – -1998 ص 98.

الحقيقة هو نوع من الحرب في المأزق؛ لأنّ النّضال مع العقل الجديد ومعارضتـه ينتهي إلى التعالي والنموّ كلّما يعتمد على الفكر الديني والاعتقاد بالوحي وإلا فلا ينتهي إلى شيء سوى الدخول في دوّامة العبثيّة والوهميّة واليأس.

إنّ موقف الإسلام إزاء العقل البشري ومكانته في الكون والحياة وفي الأدب والاجتماع واضح وبيّن قد أشار إليها القرآن الكريم في معظم سوره ومقاطعه وآياته، حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّـهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[1] «وإن ّدل هذا على شيء فإنمّا يدلّ على أنّ الأفكار والعقائد التي يقبلها العقل أو يرفضها يجب أن تترك للعقل نفسه، وألاّ يعتمد على الأساليب والوسائل ما يتجاوز مكانة العقل البشري وينزل بها إلى مستوى القسر والإرغام على تحوير قناعاتها، أو تفريغها، لتقبل أفكار أو معتقدات لا تقوم عليها الحجّة ولا يسندها جدل أو برهان». ومعروف أنّ القرآن الكريم أعطى الحواس، التي هي إحدى مداخل المعرفة العقبية، مسؤوليتها الكبيرة عن كلّ خطوة يخطوها الإنسان في مجال البحث والنظر والتأمّل والمعرفة والتجريب فقال: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾[2]. «وطلب من المؤمنين أن يحرّكوا بصائرهم وعقولهم للوصول إلى الحق الذي لا يقوم الكون إلاّ به» فاحتقر السرياليون العقل أيما احتقار، ولكن الإسلام كرّمه أيما تكريم[3].

ثالثاً: تقويض التراث:

أطاحت السيريالية بكثير من الموروث حيث أحدثت فوضى عارمة في المجتمعات الأوروبية تناولت أنماط الحياة وتقاليد الشعوب ناهيك عن مقدساتهم. فالسيريالية بهذا الموقف الرفضي أرادت أن تردّ الإنسان إلى حالته الوحشيّة التي أدّت إلى الإخلال بالموازين الأخلاقية والأدبية. فقد اجتازت حدود الحريّة وتكلَّمت في الأدب بلغة غريزية وأطلقت العنان للنفس لتفعل كلّ ما تشاء من دون أيّ رقابة وقيد. كما أكّدت السيريالية على الحرية بلا قيد وعلى الشهوة المطلقة واعتبرتها أساس الوجود بل الوجود كلّه.

خلاف هذا المسار الهذياني للسيريالية وتفلّته من القيم الحاكمة على المجتمع الإنساني، أخذت

---

[1] - سورة البقرة – الآية 242.

[2] - سورة الإسراء- الآية 36.

[3] - عماد الدين خليل- مصدر سبق ذكره- ص 125.

الرؤية الإسلامية بمنهج الاستيعاب الخلّاق للتراث، فهي ليست رؤية تقليدية، والأدب الإسلامي لا يفرض التراث على الواقع دون أيّ نقد. ومن جانب آخر لا يرفضه كلّ الرّفض كما فعل السورياليون. إنّ الأدب الإسلامي ينبع من القرآن والسنّة النبوية الشريفة كما يلاحظ عدد من الباحثين ممّن نقدوا السيريالية. وكثيراً ما نرى أنّ إشكالية الأصالة والمعاصرة أو القديم والجديد تطـرح من قبل المثقّفين؛ إذ يختارون الأنموذج الغربي بوصفه أنموذجاً أصيلاً يجب أن نهتمّ به، وهذا ما لا يمكن قبوله حيث ذات الأديب المسلم النابع من عقيدته معارض مع دعارة الأدب الغربي وكشـفه. فعلينا أن لا نغضّ النّظر عن وجود غنى معرفيّ في التراث وتوفّر مساحات واسعة مفيدة فيه[1].

إنّ هـذه الرؤية الوهميّة والنظرة المظلمة إلى الحياة والواقع أدّت إلى استغراق السيرياليين في عوالم اللاشعور بعيدة عن الحياة اليومية، كما أدّت إلى استشراء رؤية تشاؤميّة لمستقبل الإنسانيّة. إنّنا عندما نعالج هذه القضية انطلاقاً من الفضاء الثقافي الإسلامي نرى أنّ «القرآن الكريم، والتجربة الإيمانية عموماً، يشكلان صراطاً للهداية والتبصّر في المستقبل القريب والبعيد،الأمر الذي يمنح الإنسانً فرصة لمدّ حياته وإغنائها، وكسب رصيد زمني تتضاءل فيه أثقال الزمان والمكان. فالإنسان في الثقافة الوحيانية يعيش في زمن مفتوح، ممتدّ في الأبدية، لا تقطّع فيه ولا حواجز ولا زوال[2]...

على هذا الوجه سوف يتبيَّن لنا أنّ ظاهرة السيريالية جاءت أشبه بالثمرة المُرَّة لشجرة الحداثة. وعليه فقد مضت بعيداً في التأويل، لتحكم بالبهتان على حداثة غادرت مبادئها المعلنة في التنوير لتتحوّل إلى توتاليتارية حضارية في غاية القسوة. إلا أنّنا من وجه آخر، نرى أنّ الغلوّ السيريالي في الاحتجاج على الواقع التاريخي للحضارة الغربية الحديثة وما ترتّب عليه من عيوب واختلالات فكريّة ونفسيّة واجتماعيّة وثقافيّة دفع بأتباعها نحو الانعزال واللاَّ إنتماء. أمّا ما يجري تداوله في الأوساط الفكرية والثقافية من كون السيريالية حركة ثوريّة فقد كشفه سقوطها في العبثيّة والعدميّة إلى الحدّ الذي جعلها محلّ إنكار التيّارات الاحتجاجية الكبرى في أوروبا بما فيها الفرويدية الجديدة نفسها.

---

[1] - خليل بزويني ـ مصدر سبق ذكره.

[2] - عماد الدين خليل ـ التفسير الإسلامي للتاريخ ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ 1984 - ص 114.

نقد فهم النصّ الديـني عند الهرمنيوطيقيين العرب

أطروحات طه عبد الرحمن نموذجاً

محمود كيشانه[*]

تتناول هذه المقالة الموجات التأويلية التي شاعت في البلاد العربية وتأثّرت بالحداثة الغربية في الفترة الواقعة بين النصف الأول إلى أواخر النصف الثاني من القرن العشرين. وقد تركّز نقد الباحث على المنهج التقليدي الذي أخذ به الهرمنيوطيقيون العرب في قراءة النص القرآني. اعتمد الكاتب أطروحات الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن كنموذج لهرمنيوطيقا عربية إسلامية معاصرة في مواجهة التبعيات الهرمنيوطيقية المقلّدة للغرب.

المحرر

اتجه بعض المفكّرين العرب في الفكر العربي المعاصر إلى محاولة فهم وتفسير النص الديني بالاستناد إلى المنجزات العلمية والمعرفية الحديثة، وهي المحاولة التي كانت ولا زالت محفوفة بالمخاطر، حيث استندت إلى مناهج اللسانيات والسيميائيات وعلوم عديدة كعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني والأنتروبولوجيا وعلم النفس التّاريخي وغيرها من المناهج والعلوم الحديثة. لكنّ إشكاليات هذا الفريق من المفكّرين العرب أنّ شغله الشاغل كان في كيفية تغيير فهم النص الديني ولو على حساب النص الديني ذاته. وقد اصطلح على تسمية هؤلاء المفكّرين بالهرمنيوطيقيين العرب، أو فلاسفة التأويل العرب، وهؤلاء حاولوا أن يستفيدوا من تطوّر العلوم الانسانية في الغرب في تفسير النص الديني وفهمه فهمًا جديدًا ومغايرًا للفهم السابق الذي تزخر بها كتب التراث الإسلامي.

لقد استخدم هؤلاء المفكّرين المناهج والعلوم الحديثة في نقد التراث الإسلامي بداعي أنّها لم

---

[*]ـ باحث في الفلسفة، أستاذ محاضر بجامعة القاهرة ـ فرع الخرطوم.

تعد صالحة، ومن ثم عملوا على إعادة قراءة القرآن وتفكيك نصوصه وفق ما يتماشى مع العصر، ووفق ما يقود نحو حداثة متقدّمة على ظنهم، وبناءً على ذلك أخذوا يعيدون تدوير النصوص لتماشي فهمهم، بالاستناد إلى أنّ القرآن منتج. ومن هؤلاء المفكّرين: الطيب تيزيني، نصر حامد أبو زيد، محمد أركون، وغيرهم كثيرون ممّن حاولوا تطبيق المنهجية الغربية وعلوم الغرب في تفسير النص القرآني. ومن ثم فقد استندوا إليه في تحليل الخطاب الديني وتفكيكه لتقديم معانٍ جديدة عصرية، وإبطال المفاهيم الموروثة للنص الديني، وعليه فقد استخدموا القراءات اللغويةً اللسانية الحديثة، وآلات العرض، والاستقلال، والتبليغ، وما أسموه المقاصد المعنوية للخطاب. فالمنهج اللّساني والتّفكيكي والسسيولوجي كان مرتكزهم في قراءتهم الحداثية للنص.

هذا البحث سيكون منصّبًا على محاولات المفكّرين العرب في فهم النص الديني، والعلوم والمناهج التي طبقوها، والنتائج العلمية التي توصّلوا إليها بعد هذا التطبيق. وهل قدمّت هذه النتائج خدمة الدين؟ أم كانت عامل هدم له؟

بادئ ذي بدء تبدو الهرمنيوطيقا في الفكر العربي المعاصر محمّلة بأثقال شتّى: من عدم وضوح الرؤية لدى أتباعها، وفردانية التطبيق، وعدم تقبّل البيئة العربية ذاتها لمثل هذا النوع من التأويل، وهو ما أدّى إلى ما تواجهه الآن من هجوم شديد من التيارات الفكرية وخاصة التيارات التي ترى في الهرمنيوطيقا خطورة على الدين، إلا أنّ هناك محاولة فلسفية نقدية يتزعّمها المفكّر المغربي طه عبد الرحمن، وهي تلك المحاولة التي تعتمد على قدر كبير من مواجهة الحجة بالحجة، فهي محاولة لرأب صدع الهرمنيوطيقا تنبني على أبعاد فكرية وفلسفية إلى جانب أبعادها العقدية الإيمانية.

ينبغي النظر إلى المشروع الفكري لطه عبد الرحمن بعين الرضا؛ لما انطوى عليه من أفكار بنّاءة، ومن أهم هذه الأفكار تصحيح المسار الذي سارت عليه الهرمنيوطيقا ـ ولا زالت ـ في العالم العربي، وأهم هذه النقاط الجوهرية في الهرمنيوطيقا التي تحتاج إلى إعادة نظر كونها تنظر للنص القرآني كما لو كان نصًّا إنسانيًّا، فتعمل فيه ما شاءت من أدوات النقد، وهذا من الخطأ الكبير، ذلك أنّ النص القرآني له قدسيّته وقدسيّة مصدره وهو رب العالمين، فالقراءة الحداثية أو الهرمنيوطيقا "تفسيرات لآيات القرآن، تخرج عن الصفة الاعتقادية، وتتصف بضدها وهو الانتقاد، والقراءات الحداثية لا تريد أن تحصل اعتقادًا، من الآيات القرآنية، وإنّما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات[1].

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المغرب، ط المركز الثقافي العربي، الأولى، 2006م، ص 176.

تتبنّى الهرمنيوطيقا الحداثية في قراءة النص الديني نظرية موت المؤلّف، وهي تلك النظرية الأدبية ـ التي تمثّل نتاجًا من نتاجات العلوم المعرفية الحديثة ـ التي تقرأ النص الأدبي قراءة ناقدة دون النظر إلى جوّ النص المحيط به، بل دون النظر إلى حقيقة ما كان يقصده المؤلّف ذاته، بداعي أنّ هذا النص الأدبي بخروجه إلى النور بات لا يمت لصاحبه بصلة، فقد حصلت هناك قطيعة بين المؤلّف والنص ثم مات المؤلّف ليغدو النص يتيمًا، ومن ثم فهو ملك للقارئ يفسّره كيفما يشاء. ومن ثم تكثر القراءات الذاتية حول النص بعيدًا عن تلك المؤثّرات التي كانت تحيط به. بيد أنّ نظرية موت المؤلّف هذه إن كانت تصح في قراءة النصوص الأدبية ـ وإن كنّا لا نحبّذ مثل هذا الاتجاه في قراءتها ـ فإنّها أبعد ما تكون عن مجال التطبيق في مجال النصوص القرآنية، ذلك أنّ النص القرآني لا يخضع لتلك الذاتية التي يمارسها أصحاب نظرية موت المؤلّف على النصوص الأدبية، تلك الذاتية التي تفضي إلى قراءات متعدّدة متنافرة حول النص، نتيجة الذاتية والفردانية التي يتعامل بها كل حسب معارفه واتجاهاته وأيديولوجيته وتكوينه الثقافي.

وهذا يفسّر لنا لماذا اتّجهت الهرمنيوطيقا إلى تأويل النص الديني ـ مستخدمة السيميائيات، واللسانيات والتفكيكية فضلاً عن العديد من العلوم والمناهج المعرفية الحديثة ـ وهي دعوة وإن كان ظاهرها العمل على تجديد الفكر والإبداع، فقد فات أصحابها أنّهم بهذا يُخضعون النص الديني للأهواء والرؤى الشخصية والمذهبية؟

أليس بهذا يكون أخضع النص لفكره الخاص ورأيه القاصر؟ أليس من الممكن أن يخرج عليه آخر برأي يناقضه مستندًا إلى التأويل الباطني للنص؟ أهكذا يكون الدين كغيره من النصوص؟ أليس لهذا النص من قدسية خاصة؟ ألم يعلم أتباع فكرة القول بالهرمنيوطيقا أنّ تأويل النص الديني بهذا الشكل سينتج عنه حتمًا عدّة حقائق مطلقة ـ حسب رأي أصحابها ـ مستندة إلى النص الديني؟ وبالتالي يقع الهرمنيوطيقيون فيما حذّروا منه من شيوع التأويلات الفردانية؟ أفلا يشكّل ذلك دعوة إلى إطلاق النسبية؟ ومن ثم فمن المهم أن يفهم الجميع أنّ تأويل النص الديني له أسسه وشروطه المعتبرة، ولا يعامل كغيره من النصوص، وإلا نقع فيما وقع فيه البعض من البعد عن المضمون الحقيقي للنص، فاختلفت التفسيرات باختلاف الميول والأهواء، وضاعت قدسيّة النص الديني عندهم، ولم ينل حقه من التقدير والاحترام؛ لهذا فقد وضع العلماء جملة من الشروط العلمية في التعامل مع الآيات أبرزها:

أ ـ الحرص الكامل على مقتضيات اللغة وظهوراتها.

ب ـ مراعاة السياق الذي وردت فيه الآيات.

ج ـ العلم بأسباب نزول الآيات.

د ـ عدم الانطلاق من التخصيص إلى التعميم إلا بمقدار ما يسمح به النص الديني.

هـ ـ عدم الانتقال من المناسبة التي وردت فيها الآية إلى مناسبة أخرى يتم إقحامها على النص القرآني بعقلنا القاصر[1].

وإذا كان بعضهم يستند في فكرته عن التأويل إلى رأي ابن رشد، فإنّه قد ظلمه؛ لأنّ ابن رشد كان يريد من التأويل أن يقيم حوارًا حضاريًا بين العقل والشريعة، التنوير والدين، وهذا الحوار لا نجده عند كثير من الهرومنيوطيقيين العرب، بل ربما لا تتفق مع منهجية ابن رشد القائمة منهجيًا على ضرورة التواصل بين العقلي والمادي، والحكمة والشريعة. على الرغم من إقرار بعضهم بأنّ الإنسان بحاجة إلى الآخر ليكشف أسرار نفسه.

وإذا كنّا نؤمن بالتخصّص فإنّ مسؤولية التفسير والتأويل للنص الديني تقع على كاهل المتخصّصين ممّن قرأوا كثيراً في أبواب: الفقه والتفسير والحديث..... وغيرها من التخصّصات؛ لا لشيء إلا لأنّ هؤلاء هم الأقدر من سواهم على التعامل مع النص الديني لدرايتهم بشروط التأويل فإذا جاء رجل ـ وهو بذلك من خارج دائرة هذا التثاقف في كل هذه المجالات، فضلاً عن أنّه يجهل شروط التأويل ـ وادّعى معرفة تأويل نص ديني ما وهو جاهل بهذه الشروط تحقيقًا لمآرب فكرية أو مذهبية أو شخصية، أو بدعوى تطبيق العلوم المعرفية الحديثة، هل يتم الاعتداد بما قام به من تأويل؟ وإذا قبلنا ذلك فما المانع من أن نقبل تأويلاً آخر لشخص آخر تحقيقًا لمآرب أخرى غير التي انطلق منها الأول؟ هل يبقى من الدين بعد ذلك من شيء؟! ألم تتغيّر الحقائق المطلقة طبقًا للتفسيرات المذهبية للنص الديني؟ وماذا ترك الهرومنيوطيقيون العرب إذن لبعض التيارات الدينية المتشدّدة؟! ألم يقعوا فيما وقعت فيه من ادعاء الحقيقة المطلقة؟ ثم هناك جزئية أخرى ترتبط بالسابقة حول دعوتهم لتأويل النص الديني، وتمثّل إلى حد كبير الربط بين النسبي والمطلق، إذ كيف ترفضون المطلق الديني ثم تحاولون تأويله، إلا إذا كنتم تحاولون تأويل هذا النص بما يخدم الأغراض الأيديولوجية الخاصة، فما الفرق إذن بين تيار متشدّد ديني يربط فكره

[1]- انظر يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مصر، ط دار الثقافة العربية، 1966م، ص 6 وما بعدها.

بتأويل النص ويبحث فيه عما يؤيّده ويعضض من موقفه وبين تيار ليبرالي أو علماني يحاول تأويل النص بما يؤيّد فكره واتجاهه، فالاثنان سواء إذن في منهجية الوصول إلى ما يظن به حقيقة مطلقة؟!

الهرمنيوطيقا بين الخطط المقلّدة وتدنّي الوسيلة

يمكن القول إنّ الهرمنيوطيقا من تلك النظريات التي شغلت اهتمام الفكر الإنساني؛ حيث وجَد فيها أتباعها أنّها تقوم بدور مؤثّر في تفسير النصوص أو الخطابات أيًا كان نوعها، وقد نشأت في المجال التداولي الغربي على يد شلايرماخر وديلتاي وهايدغر، وقد كان فكرنا العربي الإسلامي منذ بواكير ظهوره يتضمّن كتابات متعدّدة الرؤى والتوجّهات التي تعكس قراءات في تأويل الخطاب القرآني، ومن ثم فقد تلقّف المفكّرون العرب هذه النظرية من أمثال محمد أركون، والطيب تيزيني، نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي وغيرهم، وعملوا على نقل المنهجية الغربية في الهرمنيوطيقا إلى البيئة الفكرية العربية ولم يكتفوا بمجرّد المناداة إلى تطبيقها، إلا أنّ هذه التوجّهات الفكرية بدأت تفرز لنا توجّهات أخرى تحاول أن تصطنع منهجًا يقوم على وضع أسس للتأويل تتعلّق بالآليات اللغوية والأدوات المعرفية، وما يتعلّق بأخلاقيات التأويل وغيرها. ومن ثم فإنّ الهرمنيوطيقا في جوهرها ـ خاصة إذا نظرنا إليها نظرة متوازنة ـ فكرة ملحّة في الفترة المعاصرة في باب تفسير أو تأويل الخطاب البشري؛ إذ من الممكن أن نجد لها صدىً طيبًا في المجالات الآتية:

فهم النصوص الدينية، وليس نقدها.

فهم الخطابات الفكرية وتفسيرها.

تأويل الخطاب الصوفي.

البلاغة العربية.

تأويل الخطابات التجديدية.

إلا أنّ إقحامها في تأويل أو تفسير النصوص المقدّسة بما هي عليه الآن لن يجدي نفعًا، بل يؤدّي إلى الكثير من الإشكاليات، خاصة إذا ظلّت الهرمنيوطيقا على النهج نفسه الذي تنهجه، وهذا ما انتهى إليه طه عبد الرحمن، الذي استخلص ثلاثة أسس تقوم عليها الهرمنيوطيقا العربية المعاصرة أو ما يطلق هو عليها القراءات الحداثية المقلّدة، وهذه الأسس هي[1]:

[1]- انظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 178.

الهدف النقدي.

الآلية التنسيقية.

العمليات الممنهجة.

وهذه الأسس الثلاثة هي التي ينتقد من خلالها طه عبد الرحمن الهرومنيوطيقيين العرب إذ إن هذه الأسس الثلاثة هي نفسها الأسس التي اعتمدت عليها الهرمنيوطيقا في الغرب. يقوم العمل الهرمنيوطيقي العربي التقليدي على تمهيدات منهجية قوامها حذف عبارات التعظيم الخاصة بكتاب الله تعالى كعبارات: القرآن الكريم، أو القرآن الحكيم، وقال الله تعالى، أو صدق الله العظيم، وكذلك استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقرّرة، كأن يسمّي الهرومنيوطيقيون القرآن الكريم المدوّنة الكبرى، أو الخطاب الخطاب الإلهي، أو الخطاب النبوي، ويستخدمون مصطلح العبارة مكان الآية، والظاهرة القرآنية مكان نزول القرآن[1].

ومن هذه العمليات أيضاً التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني. وهذا الأساس النقدي الذي ينبني على خطة التأنيس تجعل من القرآن نصًا لغويًا مماثلاً لأيّ نصّ بشري وهي القضية التي يترتّب عليها نتائج خطيرة برأي طه عبد الرحمن[2]، من أهم هذه النتائج أن يصبح النص القرآني مجرّد نص تم إنتاجه وفقًا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ومن ثم ينزل من رتبة التعلّق بالمطلق إلى رتبة التعلّق بالنسبي، ومن ثم يصير النصّ القرآني وقد انفتح على احتمالات متعدّدة وتأويلات لا حصر لها، ومن ثم يضيع المدلول الأصلي للآية وسط هذه الاحتمالات، ويستتبع ذلك نتيجة خطيرة جدًا قوامها استقلال النص القرآني وفصله عن مصدره المتعالي، وربطه كلّية بالقارئ الإنسان، لينتهوا إلى وصف النص القرآني بعدم الاكتمال لوجود نقص هنا أو زيادة هناك.

على سبيل المثال، نجد محمد أركون يذهب إلى أنّ «الإسلام فرض نفسه كدين مدعوماً بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخي بشكل كامل»[3]، لينطلق من هذه المقدّمة إلى تأسيس نتيجة ارتضاها، وهي أن «إدخال البعد التاريخي في التحليل سوف يضطرنا إلى التفريق بين الإسلام المثالي هذا، وبين الإسلام التاريخي»[4]. أما الآلية التنسيقية فتنبني على أساس من خطة العقلنة،

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، مكتبة مدبولي، الرابعة، ص 5. وانظر محمد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، بيروت، ط دار الطليعة للطباعة والنشر، ص 206.

[2]- انظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 180 وما بعدها.

[3]- د. أركون «الفكر الإسلامي قراءة علمية» ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، ط المركز الثقافي العربي، ص 115.

[4]- السابق: ص 115.

وهي الخطة التي تستهدف رفع عائق الغيبية، ويتمثّل ذلك في الاعتقاد بأنّ القرآن وحي ورد من عالم الغيب، وآلية التنسيق التي تقوم عليها خطة العقلنة لإزالة ذلك هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث، التي توفّرها المنهجيات والنظريات الحديثة، ويتم ذلك بناءً على عدّة خطوات منها: نقد علوم القرآن، إذ يعتقد الهرومنيوطيقيون العرب أنّ علوم القرآن ما هي إلا وسائط معرفية متحجّرة تصرف عن قراءة النص القرآني قراءة عقلية، ومن ثم لم يتوانوا في نقل مناهج علوم الأديان المتّبعة في نقد وتحليل التوراة، إلى مجال الدراسات القرآنية، معتبرين أنّها كتب واحدة ومقتضياتها واحدة، ولا غضاضة عندهم من التوسّل بالمناهج المقرّرة في علوم الإنسان والمجتمع، واستخدام كلّ النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة، دون النظر إلى مآلات هذه النظريات ولا إلى تجاوز بعضها لبعض، ولا أفول بعضها، كالبنيوية والتأويلية والتفكيكية وغيرها.

وعليه فقد أطلقوا سلطة العقل في قراءة النص، إذ ليس هناك آية قرآنية ممتنعة عن اجتهاد العقل، ولا يوجد حدود مرسومة لاجتهادات العقل حول النص القرآني، فما بالنا بموقفهم من التفاسير التي تدور حول الآية؟ ومن ثم ينتهي طه عبد الرحمن بناءً على ذلك إلى أنّ هناك نتائج خطيرة تترتّب على خطة العقلنة، من أهمها: تغيير مفهوم الوحي وحمله على معنى الموهبة التي يختصّ بها الإنسان، أو الوظيفة التي يقوم بها، كون مفهومه في ظنّهم مرتبطًا بالأساطير والبعد عن العقل، وأنّ ما ينسحب على الكتب الأخرى من التبديل والتحريف ينسحب على القرآن، ومن ثم ليؤسّسوا على زعمهم هذا أنّ العقل الذي ينبني عليه النص هو أقرب إلى العقل القصصي الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي، كل ذلك ليؤكّدوا على نتيجة ارتضوها وهي تجاوز الآيات المصادمة للعقل؛ بحجة أن ما يحويه من قضايا وأخبار إنمّا هو مرحلة تاريخية من مراحل الوعي الإنساني التي تم تجاوزها[1].

أما آلية العمليات الممنهجة فتنبني على أساس من خطة التأريخ أو الأرخنة، وهي الخطة التي تستهدف إزالة الاعتقاد بأنّ القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، وذلك من خلال وصل الآيات بظروف بيئاتها وزمانها وبسياقاتها المختلفة ويتمّ ذلك من خلال الخطوات الآتية: توظيف المسائل التاريخية المسلّم بها في تفسير القرآن، كمسألة أسباب النزول والمحكم والمتشابه والمكيّ والمدني لتقرير البنية التاريخية الجدلية للقرآن، وتحصيل مشروعيّة زائفة لممارسة النقد التاريخي لهذه الآيات، من تلك الخطوات تغميض مفهوم الحكم، فإنّ الحكم الذي تتضمّنه الآية تارةً يأتي بصيغة الماضي

[1]- انظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 181: 184.

وأخرى بالخبر، تارةً تتضمّن قرارًا عامًا وتارةً قرارًا خاصًا، أو ناسخًا أو منسوخًا، وهذا يؤدّي في نظرهم إلى اختلاف في القيمة التشريعية لآيات الأحكام وفي صفتها الإلزامية.

ومن ثم دعوا إلى الاقتصار على أقلّ عددٍ ممكنٍ من هذه الآيات التي لا تتعدّى الثمانين آية، أما بقيّة الآيات فإنّ المستقبل يتجاوزها حسب ظنّهم، وهذا يعني إضفاء صفة النسبية على الأحكام القرآنية، وتعميم الصفة التاريخية على العقيدة. وينظر عبد الرحمن إلى أنّ هذه العمليات التاريخية الممنهجة تؤدّي إلى جعل القرآن نصًّا تاريخيًا مثل أي نصّ تاريخي، وهو ما يترتّب عليه نتائج منها: إبطال المسلّمة القائلة بأنّ في القرآن بيان كل شيء، إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها، وحصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة، والدعوة إلى تحديث الدين تحديثاً يفرّغه من مضمونه، ويجعل لكل مسلم فهمه الخاص للدين الذي يجعله يؤدّي تدينًا معينًا يراه هو وفق وجهة نظره الخاصة[1].

الإسلام عند هؤلاء ليس إلا مجموعة أساطير مخلوطة من أساطير الشعوب القديمة البابلية، والسومرية، والآشورية، والفرعونية[2]، وما هو عندهم إلا امتداد للأساطير والوثنيات السابقة كعبادة الإله بعل إله القمر...[3].

ولا غرابة بناءً على هذا النهج الخاطئ إذا نظروا إلى الإسلام على أنّه شعائر وطقوس من الجاهلية وأديان الشرق الأوسط القديم مثل الحج، والاعتقاد بالجن، وتقديس الحجر الأسود، والختان وعذاب القبر وبعض التصوّرات الأسطورية الأخرى، مدّعين أنّه استخدمها لإعادة توظيف نتف متبعثّرة من خطاب اجتماعي قديم، بغية بناء قصر إيديولوجي جديد[4]. فالخطاب العلماني الهرمنيوطيقي يقرّر بناءً على ذلك أنّ الإسلام لم يكن أحسن حظاً من سابقه[5]، ومن ثم يذهب محمد أركون قائلاً: «بالرغم من ادعاء الإسلاميين والمراقبين الذين ينسخون خطاباتهم دون أن يفكّكوا بناءها لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي والسوسيولوجي، والأنتربولوجي والفلسفي بكلّ تأكيد»[6].

[1]- انظر طه عبد الرحمن، السابق، ص 186: 188.

[2]- انظر تركي علي الربيعو في كتابه «الإسلام وملحمة الخلق الأسطورة» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، وانظر: رشيد الخيون «جدل التنزيل» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 74، 75.

[3]- انظر: سيد القمني «رب الزمان»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 168.

[4]- انظر أركون «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» ص 108 وأركون «نافذة على الإسلام»، ترجمة صياح الجهيم، بيروت، دار عطية للنشر، ط الأولى، 1996م، ص 114 وانظر له أيضاً «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 231 وانظر: طيب تيزيني «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، دار الينابيع، دمشق، ص 113، وانظر: عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 26.

[5]- انظر: محمد شحرور «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي» الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص 348.

[6]- أركون «نافذة على الإسلام» ص 171.

فالإسلام كظاهرة دينية في نظر أركون لا يختلف عن بقية الأديان وهو ما يتعارض مع الموقف الإيماني العقائدي الموروث[1]، ويعني أنّ الإسلام كبقيّة الأديان في الخضوع للتاريخية بعكس ما يُنظِّر الفكر الدوغمائي الإيماني[2]، الأمر الذي سيخضعه لمناهج التحليل التاريخي التي خضعت لها المسيحية...[3]، وسيصبح الإسلام بفعل تيار العولمة الذي لا يقاوم وبفعل الحداثة المكتسحة «شيئاً بالياً لا معنى له» وسوف يتبخّر ويذهب مع الريح[4]، الإسلام التاريخي للذكرى والدراسة فقط كما حصل للمسيحية[5]، ولكن يبقى منه أنّه تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها[6]، لأنّه ظاهرة تاريخية طرأت على المجتمعات البشرية، وهو مثل الظاهرة الاقتصادية، أو الظاهرة السياسية، أو كغيره من الظواهر الاجتماعية لا يجب أن ننظر إليه على أنّه ظاهرة فريدة من الأديان[7]. كما ينبغي أن نعلم -بنظر أركون- أنّ الإسلام كأيّ عقيدة دينية أو غير دينية ما هو إلا نتاج القوى المحسوسة التي تشكّله عقائدياً وأيديولوجياً[8]. «إنّه نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطوّر ويتغير، ويخضع للتاريخية مثله مثل أيّ شيء على وجه الأرض، إنّه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوّع... كما أنّه ناتج عن فعل الشروط التاريخية شديدة التعقيد عبر الزمان والمكان»[9].

وعلى ذلك فمن الخطأ بناءً على هذا الطرح الغريب النظر إلى الإسلام على أنّه حقائق مطلقة، ومن الخطأ أن ننتزعه من مشروطيّته التاريخية[10]؛ لأنّ الإسلام رسالة موجّهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع الميلادي، ولذلك نجد فيها ظواهر تتناسب مع ثقافة ذلك العصر كالجنة وإبليس والشياطين والملائكة والطوفان وعمر نوح وغير ذلك، وهي اليوم بعيدة عن التصوّرات الحديثة، وليست لها الدلالات ذاتها التي كانت موجودةً في ذلك العصر[11].

---

[1]- انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 326.

[2]- انظر: أركون «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر» ص 169 - دار الساقي لندن ط 1/ 1997 وانظر: إلياس قويسم «إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً» بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية - جامعة الزيتونة - تونس 1420 هـ 1999 - 2000 م/ ص 201.

[3]- انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص 194.

[4]- انظر: السابق ص 60.

[5]- انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص 60 وص 328، 318.

[6]- انظر: نصر حامد ابو زيد «الخطاب والتأويل»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 227.

[7]- انظر: أركون «مجلة رسالة الجهاد» عدد 40، ص 59، 60 نقلاً عن عبد الرازق هوماس «القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير» رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا -جامعة محمد الخامس- كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1408 هـ 1987 - 1988 شعبة الدراسات الإسلامية.

[8]- انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص 175 وانظر: أبو زيد «مفهوم النص دراسة في علوم القرآن»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 16.

[9]- أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص 174.

[10]- انظر: أركون «نافذة على الإسلام» ص 170.

[11]- انظر: عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص 45.

نقد الهرمنيوطيقا العربية المقلِّدة

ينطلق طه عبد الرحمن في نقده للهرومنيوطيقيين العرب من فكرة رئيسة مؤدّاها: أنّه إذا كان الواقع الحداثي ممارسة إبداعية مستمرة وشاملة، فإنّها ممارسة تخصّ أهل الغرب، ولا تلزم غيرهم باتباعها، في حين أنّ الهرمنيوطيقا العربية إذا تأمّلنا في قراءتها للنص الديني تبيّن بوضوح أنّهم لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، بقدر ما أعادوا الفعل الحداثي كما حدث في تاريخ غيرهم، مقلّدين أطواره وأدواره. وقد أثبت طه عبد الرحمن أنّ الخطط الثلاث التي اعتمد عليها الهرومنيوطيقيون العرب مستنسخة من خطط الهرمنيوطيقا الغربية بكل حذافيرها، فخطة التأنيس مأخوذة من المبدأ الغربي القائم على الاشتغال بالإنسان فقط، وخطّتهم في التعقيل تنبني على المبدأ الغربي القائم على التوسّل بالعقل، وخطّتهم في التأريخ تنبني على المبدأ الغربي القائم على التعلّق بالدنيا. ما يعني أنّهم إلى التقليد الغربي أقرب منهم إلى الإبداع، فضلاً عن أنّ تطبيق الهرمنيوطيقا وإقحامها في واقع مغاير للظروف التي نشأت فيها يعدّ خطأً منهجيًا لا غفران له. فضلاً عن أنّ تكرارهم للنتائج نفسها التي توصّل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والإنجيل أمر لا ينسحب على القرآن، حيث إن التدخّل البشري واضح جدًا فيهما، بخلاف القرآن الذي عجزت العقول عن إثبات أي تدخّل بشري فيه؛ تأكيدًا على كونه إلهي المصدر.

وقد عوّل كثيراً على الأخطاء المنهجية التي وقعت فيها الهرمنيوطيقا العربية، ومن أهم هذه الأخطاء[1]: ما يذهب إليه طه عبد الرحمن من أنّ إسقاط أيّة وسيلة على أيّ موضوع يحتاج إلى مشروعية، ومشروعيته في وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، في حين يفقد الهرمنيوطيقيون العرب القدرة على نقد وسائلهم المنقولة، من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، وكان الأجدر بهم أن يعوا ذلك حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة، وخصوصية المحل المنزلة عليه. ومنها أنّ كثيراً من النظريات والمنهجيات التي نقلوها لم يتمكّنوا من القبض على ناصية استعمالها ولم يحيطوا بالأسباب النظرية والأسس المنهجية التي انبنت عليها، كالتناص، والخطابية، وتعدّد الأصوات وغيرها، فضلاً عن أنّهم نقلوها مع أنّ كثيراً منها لم تكتمل صبغتها العلمية بعد إذ ما زالت تتحسّس طريقها وتمتحن فائدتها، إذ ليست من باب المنجزات العلمية الراسخة حتى يتم الاستناد الكلّي إليها. فلقد أصرّوا على العمل بهذه الآليات، وراحوا يسقطون على النص القرآني كل ما ظفروا به منها في إنتاج الآخر الغربي، وعملوا على تهويل وتفخيم النتائج المتوصّل إليها، وقلب ترتيب

[1]- انظر طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 190: 193.

الحقائق الخاصة بالقرآن، فجعلوا الأصل فرعًا والفرع أصلاً، وقدّموا ما يجب التأخير، وأخّروا ما يجب التقديم، وأنزلوا الأعلى منزلة الأدنى والعكس، واستندوا إلى الآراء الشاذة والشبهات الزائفة، فجعلوها حقائق جوهرية وبنوا عليها أحكامهم الخاصة، فعملوا بذلك على تعميم الشك في كل مستويات النص القرآني. وهذا كلّه يقودنا إلى أنّ الفعل الحداثي العربي في قراءة النص القرآني كان إلى التقليد والمحاكاة والتبعية للفكر الغربي أقرب منه إلى أي شيء آخر، فآلية الإسقاط التي اتبعوها لا تقود ولو بعد مئات السنين إلى إبداع، فالإبداع الحقيقي لا يحوي إسقاطًا ما ولا إقحام منهجيات مرتبطة بوقائع زمنية ومكانية معينة على بيئات وأزمان أخرى لتأكيد منحى أيديولوجي محدّد، وإنّما الإبداع يعني في التحليل الأخير الابتكار المبني على أسس منهجية ترتبط بإشكاليات المكان والزمان وتعالج إشكاليات أفرزها الواقع، لا الإشكاليات التي أفرزها الواقع المغاير.

نحو هرمنيوطيقا معدّلة:

وإذا كان أمر الهرمنيوطيقا العربية على نحو ما يذكر طه عبد الرحمن من التقليد والاتباع، فهل من وسيلة لقراءة حداثية مبدعة، في قراءة النص القرآني تحترم المقدّس ولا ترفض قيم الحداثة؟ وإذا كنّا بصدد هرمنيوطيقا معدّلة تحاول أن تتجاوز الإشكاليات والعوائق التي أفرزتها الهرمنيوطيقا في ثوبها الغربي والعربي معاً فعليها أولاً أن تحترم القدسية المحاط بها النص الديني.

رأى عبد الرحمن أن المسلمين لن يدخلوا الحداثة دون قراءة مبدعة وجديدة للقرآن الكريم، ومن ثم كانت القراءة المبدعة للنصّ القرآني عنده أو ما يمكن أن نسمّيها الهرمنيوطيقا المعدّلة، لا بد أن تنبني على حقيقتين جوهريتين:

الأولى: أنّ دخول المسلمين عصر الحداثة لن يكون دون قراءة جديدة للقرآن، تجدّد الصلة بالقراءة النبوية، شريطة أن تكون قراءة قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر، كما أورثتها القراءة المحمدية في عصرها.

الثانية: أنّ واقع الحداثة الغربية ما قام إلا ضد تسلّط الكنيسة التي مارست قيودًا على الثقافة والفكر والسياسة والدين، وقد ترتّب على ذلك صراعات وحروب جمّة بين الغرب والشرق، ومن ثم جاء الفعل الحداثي الغربي لتحرير الإنسان الغربي، وتحرير عقله من تلك السلطة الروحية المستبدة، "وهكذا يترتّب على هاتين الحقيقتين برأي عبد الرحمن نتيجة أساسية، وهي أنّ مقتضى الحداثة الإسلامية يضاد مقتضى الحداثة الغربية، وتوضيح ذلك أنّه بموجب الحقيقة التاريخية

الثانية يتبيّن أنّ الفعل الحداثي الغربي قام على أصل التصارع مع الدين، ما يجعل الإبداع الذي تجلّى به هذا الفعل هو من جنس الإبداع الموصول، في حين يتبيّن بموجب الحقيقة التاريخية الأولى أنّ الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم إلا على أصل التواصل مع الدين، سواء في طوره النبوي الأوّل أو في طوره الإبداعي الثاني، بحيث يكون الإبداع الذي يتجلّى به هذا الفعل من جنس الإبداع الموصول، وإذا ثبت هذا الأمر ظهرت شناعة الخطأ الذي ارتكبه أهل القراءة المقلّدة، لمّا ظنّوا أنّهم يحقّقون الفعل الحداثي المطلوب بالحد من هذا التفاعل الديني، والسير به إلى نهايته، تقليدًا لواقع الفعل الحداثي الغربي الذي قضى بقطع الصلة بالدين"[1].

غير أنّ القراءة الحداثية للنص القرآني لا بد لها -حسب عبد الرحمن- من توافر شرطين حتى تستوفي إبداعها المنشود، هما: رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني، أي ترشيد التفاعل الديني، وإعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول أي تجديد الفعل الحداثي، وقد ساق طه عبد الرحمن هذين الشرطين في نظري من باب النقد الموجّه لطائفتين كبيرتين داخل البيئة الفكرية العربية، وهما: طائفة أهل التراث، وطائفة الحداثة، حيث يظهر من اتجاهه في القراءة الحداثية المبدعة أن ينقد إفراط هذه وتفريط تلك، حتى أنّه وصف كلاً منهما بالتقليد، ولكنّه تقليد مضاد لتقليد الآخر، فكلّ منهما نظر لشق دون الآخر، فالتراثيون اهتموا بالقراءة التقليدية للسابقين دون النظر لما ينطوي على الحداثة من روح مبدعة يمكن أن تصنع الكثير ممّا يخدم الدين، والحداثيون سعوا إلى قراءة تقليدية للفكر الغربي أيضًا دون النظر إلى مضمون الدين كدين له دور في دفع الأمة الإسلامية إلى التقدّم.

فتجديد الفعل الحداثي عند طه عبد الرحمن إنّما يحصل بأن يكون هدف الهرمنيوطيقا هدفًا إيجابيًا بنائيًا، وليس الهدف الهدمي السلبي الانتقادي الذي قامت عليه الهرمنيوطيقا التقليدية، بمعنى إحلال هدف يجلب قيمة معينة مكان الهدف الذي يدفع عائقًا معينًا، وتكمن أهمية هذا الإحلال عنده في كون جلب القيمة أخص من دفع العائق، ومن ثم فإنّ مبدأ البناء في القراءة المبدعة أو في الهرمنيوطيقا المعدّلة مقدّم على مبدأ الهدم، بخلاف القراءة المقلّدة.

وقد أقام طه عبد الرحمن موقفه من الهرمنيوطيقا المعدّلة بناءً على ثلاث خطط رئيسة تقوم على أنقاض الخطط الثلاثة التي قامت عليها الهرمنيوطيقا التقليدية، وتتلافى تلك الأخطاء التي وقعت فيها والتي جعلت من النص القرآني نصًا بشريًا تجوز فيه كل عوامل النقد، وهي تلك الخطط التي تعمل في التحليل الأخير على الترشيد الديني والتجديد الحداثي، فضلاً عن كونها تمثّل الإبداع

[1]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 194.

الموصول الذي يزاوج في براعة بين ترشيد الفعل الديني وتجديد الفعل الحداثي، هذه الخطط الثلاث هي: خطة التأنيس المبدعة، وخطة التعقيل المبدع، وخطة التأريخ المبدع.

فخطة التأنيس المبدع ـ كمكون رئيس للهرمنيوطيقا المعدلة ـ عنده ليست كخطة التأنيس في الهرمنيوطيقا التقليدية تقوم على احترام قدسية النص القرآني وليس محوها، كما تقوم على تكريم الإنسان، فتكريم الإنسان عنده يتضمن إلغاء كل تقديس في غير موضعه، فهى خطة تعمل على نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري؛ تكريمًا للإنسان، وهذا النقل الذي ارتآه طه عبد الرحمن يتوافق من وجهة نظره مع الديني والحداثي، فليس في آلية النقل هذه أيّ إضعاف للتفاعل الديني، ذلك أنّ الوحي اتّخذ في شكل تبليغه وتحقّقه اللساني وضعًا إنسانيًا، الذي لا تكيّفه ولا تحدّه لغة، كما أنّه ليس في هذه النقل أيّ أخلال بالفعل الحداثي.

فأراد طه عبد الرحمن من خلال خطة التأنيس أن يستعيد الإنسان اعتباره، ليس بانتزاع نفسه من سلطة الإله، ولكن بموافقته ووفق إرادته على عكس ما أرادت له الهرمنيوطيقا المقلّدة، فموافقة إرادة الله تعالى هي الضامن لاستمرار اعتبارية الإنسان المستردّة واستكمالها، ومن ثم جعله الله خليفة في تدبير شؤون هذا العالم وهذا غاية التكريم، ومن ثم نفهم أنّ خطة التأنيس عند طه عبد الرحمن تعمل على إعادة وصل الإنسان بخالقه وصلاً يحقّق له مبدأ التكريم، وليست خطة تعمل على إنزال الإنسان رتبة الألوهية.

وهذا هو الأساس في تحقيق الإبداع الموصول الذي أراده عبد الرحمن وعمل على إحيائه. فالخطة لا تنبني على رفع القدسية عن النص القرآني، كما أرادت الهرمنيوطيقا المقلّدة، وإنّما تنبني على تكريم الإنسان، ومن هنا يتأكّد لنا "أنّ الانشغال بالإنسان في خطة التأنيس المبدعة أكثر منه في خطة التأنيث المقلّدة، إذ إنّ التأنيس المقلّد يتولىّ دفع ما يتوهّم أنّه يضرّ بالأصالة الإنسانية، أي القدسية، في حين أنّ التأنيس المبدع يتولىّ جلب ما ينفع هذه الأصالة، ومتى تحقق جلب هذه الأصالة اندفع بالضرورة ما يضرّها من القداسة الزائدة، ومثل هذه القداسة المندفعة نجدها في تعظيم بعضهم لاجتهادات ومقالات قدماء العلماء، والمفسّرين بما يضاهي تعظيمهم لكتاب الله وكتاب رسوله، فلا يقبلون الاعتراض عليه ولا بالأحرى يتصوّرون وجود الخطأ فيه"[1] بما يعني أنّ طه عبد الرحمن أراد تأنيسًا مبدعًا يكون أكثر تواصلا مع الحداثة من التأنيس المقلّد، وذلك كلّه بموجب المبدأ الحداثي الذي يقوم على العناية بالإنسان، وتتولىّ إذن العمليات المنهجية في

[1]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 198.

التأنيس المبدع عملية الكشف عن مظاهر تكريم الإنسان في الآيات القرآنية التي أوصلته إلى مرتبة الاستخلاف التي ليس بعدها إلا مرتبة الألوهية كدليل لا يقبل الشك على هذا التكريم الإلهي[1].

وهذا ما قاد طه عبد الرحمن إلى إبطال المماثلة اللغوية التي اعتمدها التأنيس المقلّد بين النص القرآني والنص البشري، إذ ليست الآيات القرآنية مجرّد أشكال تعبيرية عنده، وإنّما هي مضامين تبليغية يتصدّرها المضمون العقدي في كل آية، ومن ثم لزم أن لا يكون المعيار المعوّل عليه في تحديد مدى مماثلة النص القرآني أو مباينته لغويًا لغيره من النصوص هو هذه الأشكال التعبيرية ولا حتى تلك المضامين العادية، وإنّما مضامينها العقدية الجديدة التي تحدث ولا زالت تثويرًا عقديًا جوهريًا لا يمكن أن يحدثه أيّ نص آخر؛ لينتهي طه عبد الرحمن إلى أنّه لا نظير للنص القرآني في حداثته اللغوية[2].

أما الخطة الثانية التي تنبني عليها الهرمنيوطيقا المعدّلة عن طه عبد الرحمن فهي خطة التعقيل المبدعة ـ وهي على خلاف كليّ مع خطة التعقيل في الهرمنيوطيقا التقليدية ـ وهي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفّرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعًا لنطاق العقل، وتقود هذه الخطة إلى ثلاث نتائج جوهرية عنده: أوّلها أنّ التعامل العلمي مع الآيات لا يضعف التفاعل الديني معها، استنادًا إلى أن الآيات القرآنية تحوي أسبابًا منهجية مختلفة نستطيع من خلالها استكشاف بعض المعالم المميّزة للعقل الذي يختصّ به القول القرآني، والعقل المقصود هنا عنده ليس عقل آلات، وإنّما عقل آيات، كما أنّه ليس عقل النسب، وإنّما عقل القيم. وثانيها أنّ هذا التعامل العلمي لا يخل بالفعل الحداثي؛ لأنّه معني بتوسيع آفاقه بحيث يجعله على مقدرة من إدراك أسرار التوجّهات القيمية للإنسان، فضلاً عن الأسباب الموضوعيه للوقائع، وبذلك يسهم في الارتقاء بالعقل الحداثي حيث يخرجه من طور المادة الخالصة إلى طور يتزاوج فيه المادي بالمعنوي في بوتقة واحدة. وثالثهما أنّ هذا التعامل العلمي يؤدّي إلى تحقيق الإبداع الموصول، لأنّه لا يقصد رفع الغيبية عن النص القرآني، وإنّما يقصد إلى بيان وجوه توسيع العقل فيه، ولا شك أنّ سعة العقل شرط في إدراك القيم التي ينبني عليها الوجود الإنساني، خاصة أنّ النص القرآني نصًا يدعو للقيم ويحثّ عليها، ومن ثم يتبيّن بوضوح "أنّ الانشغال بالعقل في خطة التعقيل المبدعة أكثر منه في خطة التعقيل المقلّدة، ذلك أنّ التعقيل المقلّد يشتغل بدفع ما يتوهّم أنّه يضر بالفكر العقلاني، أي الغيبية، في حين أنّ التعقيل المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا

[1]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 198.
[2]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 199.

الفكر، ومتى تحقّق جلب الفعل العقلاني اندفع بالضرورة ما يضرّه من الغيبية الغالية، ومثل هذه الغيبية المندفعة، نجدها في اعتقاد بعضهم أن كل أحداث المستقبل غيب لا يمكن أن يحي ببعضه الإنسان، مع أنّ الإله علّمه ما لم يكن يتصوّر أن يعلمه وما زال يعلّمه ما ليس في حسبانه"[1] ما يعني أنّ طه عبد الرحمن أراد تعقيلاً مبدعًا، ليس كذلك التعقيل الذي انبنت عليه الهرمنيوطيقا المقلّدة، بموجب المبدأ الحداثي الثاني الذي يؤكّد على العناية بالعقل، ومن ثم تتولىّ العمليات المنهجية في التعقيل المبدع تعقّب مظاهر توسيع العقل في الآيات القرآنية ومواطنه وأقداره فتستخرج منها مختلف الأدلة التي تثبت مبدأ التدبّر، للتأكيد على أنّ العقل القرآني يصل الظواهر بالقيم، ويصل الأحداث بالعبر على حد تعبير طه عبد الرحمن، وللتأكيد على أنّ القلب في القرآن ـ خلافًا لما فهمه البعض ـ ملكة جامعة تصدر عنها الإدراكات الإنسانية عقلية كانت أو حسية أو روحية، بحيث يكون أفق الإدراك الحسّي موصولاً بـأفق الإدراك العقلي، والأخير موصولاً بأسس الإدراك الروحي.

وهذا ما انطلق منه طه عبد الرحمن لإبطال المماثلة الدينية التي أفرزتها خطة التعقيل المقلّد بين النص القرآني والنصوص الأخرى؛ مستندًا في ذلك إلى الفرق بين العقل الديني والعقل الوثني، فالأول يعلو عن العقل المادي، في حين ينحط الثاني في براثنه، وهذا هو ما يؤدّي إلى اختلاف النظرة إلى القصص والعبادات في النص التوحيدي الديني، ومستندًا كذلك إلى أنّ النص القرآني يعلو على غيره من النصوص الدينية ويهيمن عليها بدليل كم الآيات التي تنكر الشعوذة والأسطورة، وكم الآيات التي تدعو إلى العقل السديد الذي يجعله يرتقي بالعبادة إلى رتبة الإحسان، أو يقتنص المعاني من العلامات الكونية، وبناءً عليه فلا نظير للنص القرآني في حداثته الدينية عند طه عبد الرحمن.

في حين أنّ الخطة الثالثة خطة التأريخ المبدع لا تقصد إلى محو الحكمية بضم الحاء، وإنّما تقصد ترسيخ الأخلاق، فهي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمانها وسياقاتها المختلفة؛ ترسيخًا للأخلاق. وتقود هذه الخطة إلى ثلاث مسلمات: أوّلها أنّ هذا الوصل لا يضعف التفاعل الديني في شيء، ذلك أنّ رب الآيات بالسياقات والظروف أوثق السبل للتحقّق من المقاصد والقيم التي تحويها، وينتج عن هذه أنّه كلّما تجدّدت الظروف والسياقات أمكن أن يتجدّد تحقّق هذه القيم، ويتجدّد الإيمان بها، فتكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار. وثانيها أنّ هذا الوصل لا يضرّ بالفعل الحداثي؛ حيث يرى إنّ التاريخ يستعيد اعتباره بالارتقاء بمفهوم الحكم لا بمحو الحكمية كما أرادت الهرمنيوطيقا التقليدية، إذ لم يعد مضمون

[1]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 201.

آية الحكم منحصرًا فيما تأتي به من مظاهر التشريع، وإنّما يتّسع لما يأتي به هذا التشريع من تخليق للسلوك، وبهذا يكون لآية الحكم وجهان: أخلاقي وقانوني، مع تبعية الثاني للأول، وبهذا تقدّر الأحكام بقدر الأخلاق التي تورثها. وثالثها أنّ هذا الوصل يحقّق الإبداع الموصول، ذلك أنّه ينشغل في الأساس ببيان وجوه ترسيخ الأخلاق في هذه الآيات، إذ إن ترسيخ الأخلاق هي الغاية الأولى من البعثة المحمديّة، ومن ثم "يكون الانشغال بالسلوك في الحياة في خطة التأريخ المبدعة أكثر منه في خطة التأريخ المقلّدة، ذلك أنّ التاريخ المقلّد يشتغل بدفع ما يتوهّم أنّه يضرّ بالسلوك، أي الحكمية، في حين أنّ التأريخ المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا السلوك، ومتى تحقّق جلب هذا السلوك الخلقي اندفع بالضرورة ما يضرّه من الحكمية الجامدة، ومثل هذه الحكمية المندفعة نجدها في تعلّق بعضهم بأحكام الرق، وأحكام التعامل مع المشركين"[1] ما يعني أنّ طه عبد الرحمن أراد تأريخًا مبدعًا، يكون أكثر تغلغلاً في الحداثة من التأريخ المقلّد، بناءً على المبدأ الحداثي الثالث الذي يقرّر العناية بالسلوك الدنيوي، ومن ثم تتولّى العمليات المنهجية في خطة التأريخ المبدع عند طه عبد الرحمن الكشف عن أشكال التخليق ومواضعه ونماذجه ودرجاته في الآيات القرآنية، بحيث يستخرج منها مختلف الأدلة التي تثبت مبدأ الاعتبار، الذي حضّت عليه الآيات، فالأحداث التاريخية المتضمّنة في الآيات تعدّ وقائع موجّهة لتحقيق مقاصد وقيم مخصوصة، بحيث تنزله منزلة علامات كونية، كما أنّ القيم المرتّبة بهذه العلامات تمثّل عبراً للإنسان يؤدّي العمل بها إلى تغيير نمط سلوكه، ومجرى حياته.

وهذا ما انطلق منه لإبطال المماثلة التاريخية التي أقامتها خطة التأريخ المقلّدة، بين النص القرآني وغيره من النصوص، مستندًا في ذلك إلى أنّه النص الإلهي الخاتم الذي اكتسب وضعًا تاريخيًا لا يضاهيه فيه نص آخر، حيث يمتدّ زمانه إلى ما بعد نزوله، ومن ثم فإنّه طه عبد الرحمن يدعو إلى ضرورة البحث في الآيات القرآنية عن علامات الحاضر وليس الماضي؛ حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآتية، بحيث نكون صانعين لتاريخية مستقبلية، فلا بد للنص الخاتم أن يكون نصًا راهنيًا، وأن تكون راهنيّته راهنية دائمة، علاوة على أنّ القرآن اختص بقيم أخلاقية وروحية عليا، والقيم القرآنية لا ينال منها مع توالي الأزمان، حيث إنّ التعلّق بها هو الذي يكسب الأحداث الوجهة التي اتخذتها، ومن ثم فإنه لا نظير للنص القرآني في حداثته التاريخية عنده.

---

[1]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 203.

المصادر والمراجع:

1. إلياس قويسم «**إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً**» بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في الحضارة الإسلامية ـ جامعة الزيتونة ـ تونس 1420هـ 1999 ـ 2000م.
2. تركي علي الربيعو في كتابه «**الإسلام وملحمة الخلق الأسطورة**» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
3. رشيد الخيون «**جدل التنزيل**» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
4. سيد القمني «**رب الزمان**»، المركز الثقافي العربي، بيروت.
5. - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المغرب، ط المركز الثقافي العربي، الأولى، 2006.
6. طيب تيزيني «**النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**»، دار الينابيع، دمشق.
7. عبد الرازق هوماس «**القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير**» رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا ـ جامعة محمد الخامس ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1408هـ 1987 ـ 1988 شعبة الدراسات الإسلامية.
8. عبد المجيد الشرفي «**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
9. محمد أركون «**أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**»، دار الساقي لندن ط 1/ 1997.
10. محمد أركون، «**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**» المركز الثقافي العربي، بيروت.
11. محمد أركون «**الفكر الإسلامي قراءة علمية**» ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، ط المركز الثقافي العربي.
12. محمد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، بيروت، ط دار الطليعة للطباعة والنشر.
13. محمد أركون «**قضايا في نقد العقل الديني**» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
14. محمد أركون، «**نافذة على الإسلام**»، ترجمة صياح الجهيم، بيروت، دار عطية للنشر، ط الأولى، 1996م.
15. محمد شحرور «**نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**» الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
16. نصر حامد ابو زيد «**الخطاب والتأويل**»، المركز الثقافي العربي، بيروت.
17. نصر حامد أبو زيد «**مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**»، المركز الثقافي العربي، بيروت.
18. - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، مكتبة مدبولي، الرابعة.
19. - يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مصر، ط دار الثقافة العربية، 1966م.

هرمنيوطيقا الشفاهة

نقد براءة الحداثة من الأصول اليونانيّة للتأويل

عزيزة عبد المنعم صبحي [*][1]

تسعى هذه الدراسة إلى الإحاطة المعرفيّة والنقديّة بالهرمنيوطيقا اليونانية وبيان أصولها ومبانيها الميتافيزيقة. إلا أنها ستركّز على نقطة محورية تتعلّق بالجدل الدائر حول تأثيرها الحاسم على هرمينوطيقا الحداثة. كما تتعرض الكاتبة بالنقد والتحليل للفرضية القائلة بعدم إمكانية قيام هرمنيوطيقا يونانية استناداً إلى أنّ ثقافة اليونان كانت في أغلب الأحيان ثقافة شفاهة لا ثقافة نصوص، وهو الأمر الذي يتعارض ومفهوم الهرمنيوطيقا من أنّها فن فهم النصوص وتأويلها.

المحرر

تمثّل الهرمنيوطيقا (فن الفهم وتأويل النصوص) اتجاهاً فلسفياً غربياً ظهر في القرن السابع عشر، وذلك عندما قدمها يوهان دانهاورJohann Dannhauer([2])، وهي محاولة لحث العقل البشري على الانتقال من ظاهر النص إلى باطنه والكشف عن المعاني المختبئة بداخله، ومن ثم فإنّها تفتح آفاقاً رحبة أمام هذا العقل لجدل خصب ومساءلة دائمة، وتحرّره -أي العقل- من تبعية القراءة الواحدة والفهم الأحادي، وتقف حائلاً دون التعصّب لرأي أو فكر أو فهم بعينه. تتناول الهرمنيوطيقا النصوص السياسيّة والأدبيّة والفنيّة والسسيولوچيّة والأنثروبولوچية، وكذلك

---

*ـ باحثة متخصّصة في الفلسفة اليونانيّة، وأستاذة في جامعة الإسكندريّة - مصر.

[2]- هو لاهوتي من ستراسبورج **Strasburg**، قدم الهرمنيوطيقا بوصفها مطلباً رئيساً للعلوم التي تعتمد على تأويل النصوص، ويُعد هذا المطلب مقبولاً في ضوء حقيقة السعي النهضوي للبحث عن طرائق وقنوات جديدة للحكمة وذلك بالعودة إلى النصوص الكلاسيكية، ولقد استلهم دانهاور مسمى هرمنيوطيقا من مؤلف أرسطو **De interpretation** ((**ἑρμηνείαςΠερί**) والمترجم بالعربية إلي «العبارة» مدعياً أن العلم الحديث في التأويل لم يكن سوى إتمام للأورجانون الأرسطي.

C.F: Jean Grondin: the task of Hermeneutics inAncient philosophy, in proceeding of the Boston Area Colloquium in Ancientphilosophy, Vol 8.

النصوص الدينيّة، وهنا تكمن أهميتها وربما أيضاً خطورتها لذا يناصبها دائماً شيء من الحذر والتربّص وربما العداء.

تلك هي الفكرة المحورية التي أحاول تظهيرها من خلال الإجابة عن بعض التساؤلات الفرعية التي تشتق بدورها عن تلك الإشكالية، وهي على النحو التالي:

- إن كانت الهرمنيوطيقا هي ذلك الاتجاه الفلسفي الغربي الذي ظهر في القرن السابع عشر. فإنّ أصل ذلك المصطلح يعود إلى اليونان الكلاسيكية. فهل كانت الهرمنيوطيقا، حقيقةً، إنجازاً فلسفياً حديثاً كليةً، ولم تسهم اليونان قديماً في هذا الاتجاه إلا بالاصطلاح ودلالاته التي لم تتجاوز معاني القول والتفسير والترجمة. وبالتالي لم تصل بحالٍ من الأحوال إلدلالات وآليات الفهم العميقة والثرية للهرمنيوطيقا الحديثة؟

- إن كانت الهرمنيوطيقا تعني التأويل -كما هو شائع- فما مفهوم التأويل في اليونان قديماً. وكيف تجلّى في تناول نصوص اليونان المقدّسة، كنصوص هوميروس؟

- هل تُعد آراء كل من أفلاطون وأرسطو هرمنيوطيقية، أم أنّها استناداً إلى مواقفهما الفلسفية من الكلمة المكتوبة - كما هي الحال لدى أفلاطون-، والتأكيد على وضوح المعنى والعبارات -كما هي الحال لدى أرسطو-كانا ضد الهرمنيوطيقا.

بداية وفي محاولة للإجابة عن التساؤلات السابقة، أعرض أولاً للاصطلاح اليوناني وتعريفاته الثلاثة والتي تُعد منبعاً لدلالات مختلفة تستقي منه الهرمنيوطيقا الحديثة بعض مفاهيمها.

1.الهرمنيوطيقا: الاصطلاح والدلالة في اليونان الكلاسيكية:

تعد كلمة (ἑρμνευτιΚή) كما تظهر في النصوص القديمة نقطة البدء في تحليل الهرمنيوطيقا اليونانية، وترتبط بمصطلحات أكثر عمومية واستخداماً مثل: n) ἑρμηνεύς -(v) ἑρμηνεία)، ويرتبط هذا الاصطلاح بالإله هرمسHermes، رسول آلهة الأوليمب، الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدها وينقلها إلى البشر، ومن ثم، كان عليه أن يعبر الفجوة بين تفكير الآلهة وتفكير البشر. ومهما تكن الشكوك حول صحة الصلة الإتيمولوجية بين الهرمنيوطيقا وهرمس، فإنّ الصلة بين خصائص الهرمنيوطيقا وخصائص الإله هرمس هي صواب مؤكّد[1].

[1]- عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص ص24-25.

تترجم كلمة هيرمينيا بصفة عامة بالتأويل interpretation أو التفسير (الشرح) explanation، خاصة فيما يتعلّق بتفسير الفكر في صورة جمل وكلمات، وتشير كذلك إلى لغة الجسد، وإلى المصنوعات اليدوية، ولقد ذكر الفعل (ἑρμνεύω)

والاسم (ἑρμηνει) في معجم lexicon ليشير إلى الاستخدام الكلاسيكي لتلك المصطلحات في سياق معان ثلاثة هي:

التعبير (To express) أو للقول (To say)، للتفسير أو للشرح

To(explain)، وللترجمة (To translate)[1].

يتمثل **المعنى الأول** الذي يعرّف الهرمينيا بأنّها قول أو حديث جهري في التلاوة الشفهية التي ينتهجها الرواة والقراء، كتلاوة ملاحم هوميروس، على سبيل المثال، وهو ما أشار إليه أفلاطون في محاورة أيون، حيث ذلك الشاب المؤوّل الذي يتلو أشعار هوميروس، ويقوم من خلال تجويده والتلاعب بطبقات صوته بتأويل الشاعر والتعبير عنه وتفسير دقائق معانيه، ويوصل إلى المستمعين أكثر مما يدركه أو يفهمه[2].

لقد أدرك أفلاطون أهمية القول والإعلان في التأويل، ويتضح ذلك جلياً في محاورة فايدروس (phaedrus) وفى الرسالة السابعة letter 7، حيث ناقش فيهما تفوُّق الكلمة المنطوقة على الكلمة المكتوبة، وذلك لأنّ الأخيرة تسمح للفرد ـ بفضل التأويل ـ أن يفرض مقاصده ونواياه على النص[3]. وربما كان هذا الرأي وراء القول بأنه ليس من الجدوى الحديث عن هرمنيوطيقا في اليونان قديماً، وهو ما سوف نناقشه لاحقاً.

ولقد أكّد هايدغر Heidegger أنّ فكرته الراديكالية عن الهرمنيوطيقا تقوم بشكل كبير على الفكرة اليونانية عن الهرمينيا والتي تعني النطق والإعلان[4].

أما **المعنى الثانى** للهرمينيا فيتناوله أرسطو في مؤلّف العبارة، وهي تعني في هذا السياق تلك

---

[1]- Michael. R.young: A Brief introduction to philosophical Hermeneutics: or the march toward the universalization of Hermeneutics, art in , Journal of faith and the Academy. Vol II, No. 2 , Fall.2009. P 8. CF. Liddell & Scott's , Greek English lexicon, oxford clarendon press, 1889, P 315.

[2]- عادل مصطفى: المرجع السابق، ص 36.

[3]- Michael.young: op. cit, P 8.

[4]- Jussi Backman: Hermeneutics and Ancient philosophy legacy: Hermeneia and phronesis, art in, Blackwell companion to Hermeneutics , ed: Niall keane & chris lawn , 2016. http://dx.doL.org/10./002 /9781118529812-ch2.

العملية العقلية التي تحكم بتزييف أو صدق العبارات (170) من خلال عمليتَيْ التركيب والتقسيم، وهي محاولة للوصول إلى فهم حقيقة الشيء من خلال العبارةStatement، ورغم أنّ هذا التفسير يبدو استمراراً للمعنى الأول من المصطلح بوصفه «قولاً» فإنّه يتضمّن كذلك المعنى الثاني وهو الشرح والتفسير، وذلك لأنّ التفسير هو ذلك الفعل الذى يربط الحكم بالفهم المسبق، فعندما يقوم المفسّر بتناول النصّ فعليه أولاً أن يفهمه فهماً مسبقاً خاص بقائله وسياقه وذلك قبل أن يدخل آفاق المعنى الخاص للنص[1].

ولقد كان أرسطو على صواب حينما وضع لحظة التأويل في موضع سابق علي عمليات التحليل المنطقي، ولكن الفهم الذي يعمل كأساس للتأويل يقوم هو نفسه بتشكيل هذا التأويل سلفًا وتكييفه. كذلك فإنّه بالنظر في الاتجاهين الأولين للتأويل (القول والتفسير)، نجد تعقُّد العملية التأويلية والطريقة التي تتأسَّس بها في الفهم قد بدآ في الظهور. أما التأويل القولي فيذكّرنا بالطبيعة الأدائية للقراءة، والتي تتطلّب أن يكون المؤدّي فاهمًا للنصّ أصلاً وهذا يتضمّن التفسير، وهنا أيضًا يتأسّس التفسير على فهم مسبق، ومن ثم تظهر المشكلة الهرمنيوطيقية نتيجة لدمج أفق فهم المؤدّي بأفق الفهم الخاص بالنص وهذا هو التعقّد الدينامي للتأويل[2].

أما **المعنى الثالث** لمصطلح هرمينيا فهو الترجمة، وليست الترجمة مطابقة كلمة في لغة بأخرى في لغة مختلفة، وإنّما هي حركة من عالم مفعم بالأفكار والتصوّرات والثقافات إلى عالم آخر مغاير، وهي لذلك قد تتضمّن صداماً ثقافياً، ويجبً على المترجم حينئذ التوسّط بين نظريتين مختلفتين عن العالم وعن الخبرة، وهذه إشكالية الترجمة التي تبتعد عن أية قواعد منهجية، وذلك لأنّه على المترجم أن يؤكِّد مايريده في العمل تجاه كل موقف جديد؛ كوضوح المعنى ودقة المرجعية، مثلاً. تسعى الترجمة أيضاً لفهم ماهو غامض وغير مألوف، من خلال استنساخه مرة أخرى في لغة مغايرة، ويُعدّ هذا التعريف مهمّاً في إدراكنا للهرمنيوطيقا الحديثة[3].

لكن هل ينطبق هذا المفهوم عن الترجمة على اليونان قديماً؟

لم يهتم اليونانيون بالترجمة النصِّية، حيث كانت الترجمة اختراعاً رومانياً، وذلك بترجمة ليفيوس أندرونيقوس Livius Andranicus اللاتينية لأوديسة هوميروس في منتصف القرن الثالث ق.م، وبذلك بدأ المفهوم الجديد المتمثِّل في إمكانية نقل الأعمال الأدبية إلى لغة أخرى[4].

---

[1]- Michael.R.young: op.cit.p,8.

[2]- عادل مصطفى: المرجع السابق، ص 48، 52، 53.

[3]- Michael.R.young: op.cit.p,9.

[4]- Jussi Backman: Op.cit, P3.

وكما أنّ اليونانيين لم يترجموا أعمالاً أجنبية ـ إلا استثناء ـ فإنّهم كذلك لم يتعلّموا لغات أجنبية، ولا ندرك حقيقة لم كان الأمر كذلك. ربما لاعتقادهم بأنّها لغات بربرية لاتستحق إيلاءها اهتماماً خاصاً. أما اللاّتينيون ورغم اهتمامهم الكبير بالترجمة فلم يكن لديهم في ذلك خيارات عديدة، ذلك لانبثاق ثقافتهم عن الترجمات اليونانية، وهم من صكّ مصطلح translatio والذي يعني حرفياً: الانتقال إلى الجانب الآخر، ورغم عدم اهتمام الإغريق بالترجمة فإنّهم لم ينكروا حقيقة أنّ الكلمات قد تعني شيئاً ما مختلف عن المعنى الوارد بالنص[1].

تجد الهرمنيوطيقا الحديثة في الترجمة ذخرًا كبيرًا يفيدها في استكشاف المشكلة التأويلية، فالترجمة هي لبُّ الهرمنيوطيقا، ومنها يواجه المرءُ الموقفَ التأويليَّ الأساسيّ الخاصَّ بتجميع معنى النص والتعامل بالوسائل النحوية والتاريخية وغيرها من أدوات فك رموز النص القديم، فهناك دائماً عالمان: عالَمُ النص وعالَمُ القارئ، وبالتالي هناك الحاجة دائماً لهرمس لكي يترجم من أحد العالمين إلى الآخر[2].

هذا عن المعاني الثلاثة التي وردت بها كلمة هيرمينيا. ورغم ما أشرنا إليه من الأصل اللغوي والاصطلاحي للهرمنيوطيقا، وكيفية ورودها من المعاجم الكلاسيكية ومعانيها الثلاثة المختلفة، فما زال هناك جدل كبير حول إمكانية قيام هرمنيوطيقا في اليونان قديماً استناداً إلى أن ما تمّ ذكره من مفردات تتصل بالهرمنيوطيقا هي مجرّد مفردات عن القول، الإعلان، والتواصل فحسب، وفي هذا يتنازع رأيان؛ أولهما يتحدّث عن هرمنيوطيقا يونانية يتلمّس دلالتها من خلال اتجاهين أساسيَّين؛ يتمثَّل الأول منهما فيما يمكن أن نطلق عليه المصادر الكلاسيكية للهرمنيوطيقا، وهي تتضمّن التأويلَ المجازيَ لنصوص هوميروس، والتأويل اللاّهوتي المقدّس وذلك من حيث ارتباط التأويل بفنِّ العرافة. أما الرأي الثاني فيرى عدم إمكانية قيام هرمنيوطيقا يونانية مستنداً في ذلك إلى بعض المواضع من مؤلّفات أفلاطون وأرسطو التي تؤكّد هذا. وهو ما سوف نتناوله فيما يلي:

أما عن **الرأي الأول**: المصادر الكلاسيكية للهرمنيوطيقا: فيمكن أن نتلمَّسها في اتجاهين: الاتجاه المجازي allegoric tradition، والتأويل وفن العرافة divination.

الاتجاه المجازي: ظهرت الهرمنيوطيقا اليونانية في سياق الحاجة الثقافية لتحديد دور النصوص الأدبية في المجتمع الإغريقي القديم، وخاصة ملاحم هوميروس، والتي تُعدُّ نموذجاً ثقافياً

[1]- Jean Grondin: the task of Hermeneutics, P 9 , 11.

[2]- عادل مصطفى: المرجع السابق، ص 62.

فيلولوجيًا، ويمكن القول إن النقد المستمر لهوميروس هو مهَّد للنظريّة الأدبيّة وقدَّم اصطلاحاً وأساساً منهجياً للنقد الأدبي مستقبلاً لدى الغرب[1].

تأتي كلمة مجاز allegory من الفعل اليوناني (ἀλλγορεῖν) وتعني كل من: التعبير المجازي (allegorical expression allegory)، والتأويل المجازي allegorical interpretation، يتمثّل الأول منهما في إخفاء رسالة النص فيما وراء الشكل، بينما يتمثّل الثاني في محاولة فك شفرة هذه الرسالة، ومن ثم يُعد المجاز تقنية التأويل التي تلقى الضوء على المعنى المختبئ بالقصيدة أو بالنص[2].

لم تظهر كلمة (ἀλλγορία) إلا في القرن الأول الميلادي، لكن كان لدى اليونانيين كلمة شائعة للتعبير عن المقصود، ـ ألا وهو المجاز ـ استخدمها كل من أفلاطون وإكسينوفون وهي (ὑπόναια)، وتعني حرفياً: الفكر التحتي أي المعنى المستتر فيما وراء القول. وقد استخدمت بداية لتعني المعاني المختبئة في ملاحم هوميروس، ثم استخدمها الرواقيون لاحقاً في تأويلاتهم المجازية[3].

ولقد أدّى تناول إكسينوفان من كولوفون colophon لنصوص هوميروس بالنقد ـ خاصّة فيما يتصل بنزعته الأنثروبومورفية عن الآلهة ـ إلى ظهور المنهج المجازي في التأويل، والذي تبنَّاه معاصرُه الأصغر ثياجين theagenes of phegium[4] في القرن السادس قبل الميلاد، والذي وصف نصوص هوميروس بعمق معانيها الذي يتجاوز الحروف والكلمات، حيث نظر إلى آلهة هوميروس بوصفها أسماء مجازية لكينونات مجرَّدة: كالفضائل والإمكانات العقلية. ولقد انتشر التفسير المجازي في زمن أفلاطون وهو ما انتقده في الجمهورية (8 -3 2.378d)[5].

يرى ثياجين ـ وفقًا لرواية فورفوريوس prophyry ـ أنّ صراع الآلهة في إلياذة هوميروس

---

[1]- ويرنرج. جينروند: تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية (1) من البدايات إلى عصر التنوير، مقال في قضايا إسلامية معاصرة،العدد 59-60، الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص(3)، مركز دراسات فلسفة الدين -بغداد.

[2]- **Mikoloj Domaradzki: the Beginnings of Greek Allegoresis, classical world, vol (110) , No. 3 , spring 2017, Johns Hopkins university press, pp 301 , 302.**

[3]-.**Jean Grondin: the task ofHermeneutics, P 15**

[4]- هناك جدل حول بداية التأويل المجازى لنصوص هوميروس. يرى البعض أن ثياجين (حوالى 525 ق.م) هو أول من قدم تأويلاً مجازياً لهوميروس، في حين يرى البعض الآخر أن فيريكسيدس **pherecydes of syros** (حوالى 544 ق.م) هو أول من =مهد بتناوله لميثولوجيا هوميروس للتأويل المجازى، ولايعنينا هنا تفاصيل هذا الجدل إنما تقديم نماذج من هذا التأويل المجازى بوصفه أحد مصادر الهرمنيوطيقا. **CF: Mikalaj Domaradzki: opcit, P306.**

[5]-**Jussi Backman: Hermeneutics and Ancient philosophy legacy: Hermeneia and phronesis.**

(Il20.23- 75) ماهو إلا استعارات وتأويلاتٍ مجازيةٍ لما يريد قوله، ويجب ألاَّ تفهم حرفياً، وإنما في ضوء المعاني المختبئة بداخلها، ويرى فورفوريوس (quaest.Hom.1.240) في تناول ثياجين هذا دفاعاً عن هوميروس، وهو ما أسماه المجاز الدفاعي الذي يهدف إلى إبراء ساحة الشاعر من اتهامات الفجور[1].

ويدافع ثياجين ـ وفقاً للرواية سالفة الذكر(quaest.Hom.1.240) ـ عن رواية هوميروس الشائنة عن الآلهة. ويرى أنّها تمثّل ذلك الصراع المحتدم بين العناصر، كالصراع بين الجافِّ والرطب، الحارِّ والبارد، وهي العناصر التي يتكوّن منها العالم، وهي ترمز إلى الآلهة، فالنار ـ على سبيل المثال ـ ترمز إلى أبوللو Appollo، والماء يرمز إلى بوسيدون Poseidon، والهواء يرمز إلى هيرا Hera، وربما جاء دفاع ثياجين هذا كردِّ فعلٍ لانتقاد معاصره إكسينوفان لتصوّر هوميروس عن الآلهة[2].

يتّضح مما سبق، محاولة ثياجين تأويل هوميروس فيزيقياً وأخلاقياً، وذلك بمماثلة الصراع بين الآلهة بالتفاعل المتبادل بين العناصر المادية، ولاشك أنّ الغرض من هذا التأويل هو الدفاع عن هوميروس ضد منتقديه، وذلك بإعادة تقديمه لتعاليم جديدة – ربما يكون ثياجين قد استعارها من المدرسة الملطية، محاولاً أن يضفي عليها مصداقية من وجهة نظر مفادها أنّ هوميروس يمكن أن يستخرج فيزياء جديدة من رواية أسطورية[3].

لم يتطرَّق هذان النموذجان فحسب إلى النص الهوميري بالتأويل المجازي. وإنّما كانت هناك أطروحات رئيسة في هذا الاتجاه منها تأويل كل من هرقليطس (القرن الأول الميلادي)، بلوتارخوس (القرن الثاني الميلادي)، وفورفوريوس (القرن الثالث الميلادي).

2 – التأويل وفن العرافة

تظهر كلمة (ἑρμνευτιΚή) في النصوص الأفلاطونية كمحاورة السياسي (stateman 260 d11 و 975 cb) (Epinomis) بوصفها مهارة أو فن(τεχνή)) وتقترب من فن العرافة (μαντιΚή) ففي Epinomis نجد مؤلِّف النص مهتمًّا بصور المعرفة التي تؤدّي إلى الحكمة مستبعداً في ذلك بعض العلوم مثل فن الطبخ والصيد وما شابه، كذلك استبعد كل من العرافة والهرمنيوطيقا، وربما كان ذلك لأن تلك العلوم قد تعرف ما يقال (τὸ λεγόμενον) لكنها لا تعرف عما إذا كان ذلك القولُ صحيحاً أم لا[4].

---

[1]- Mikalaj Domaradazki: The Beginnings of Greek Allegories, pp306- 307.

[2]- Mikolaj Damaradzki:op,cit.p310.

[3]-Ibid , p310 , 314.

[4]- Jean Grondin: the task ofHermeneutics.pp, 4- 5.

ورغم الجدل الكبير حول ما تعنيه كلمة (ἑρμνευτιΚή) في مؤلّفي السياسي وEpinomis، لكن أغلب المترجمين حاولوا مماثلة الكلمة بفن العرافة، لذا ترجمها العديد بأنّها تأويل النبوءات والإشارات والعلامات الإلهية، ولقد استخدمت العرافة كثيراً في اللاّهوت اليوناني، إلا أنّه يجب ملاحظة أنّ كلمة هرمنيوطيقا ظلّت بعيدة عن التفسيرات المبكّرة للعرافة حتى زمن أفلاطون على الأقل[1].

لقد سلّم أفلاطون بفن العرافة إلا أنّه ربطه بالجنون (المانيا) μανια، ورغم موقف أفلاطون العدائي من إدعاءات الإلهام الشعري لدى الشعراء، فإنّه يبدو أكثر تعاطفاً مع فن العرافة؛ ويظهر ذلك في امتداح أفلاطون كاهنة ديلفيDelphi في محاوره فايدروس، لما قدمته من خدمات عديدة لليونانيين، رغم إدراكه لكونها محلاً للهوس ورغم كونه الفيلسوف الذى يجب أن يرفض هذا الجنون لأنّه غير مناسب للسعي الفلسفي عن الحقيقة.

ربما يشير الجنون هنا إلى الحضور الإلهي divine presence وإنّ الكاهن أو العراف يتوقّف عن كونه إنساناً بدخوله في الكشف الإلهي، وإنّه وفقاً للتيماوس (Timaeus 71 - 72) فإنّ وظيفة الرسول أو الكاهن أن يقدّم تفسيراً عقلياً للمعاني غير المفهومة (72 a)، وربما يكون مؤلّف Epinomis قد أخذ هذه الفقرة من التيماوس في حديثه عن العرافة والهرمنيوطيقا[2].

إنّ الوساطة بين الآلهة والبشر هي وظيفة الإله هرمس، وهو الاسم المفترض للهرمنيوطيقا ـ كما أسلفنا ـ ومن ثم، هناك تصوّر عام أنّ الآلهة تعبّر عن نفسها للبشر بصورة ضمنية غير مباشرة، من خلال العلامات والعبارات الغامضة التي تتوسطها العرافة؛ وذلك لأنّ اللورد (الإله) لا يتحدّث لكنه يؤمى. ولم تستطع عقول البشر أن تدرك الآلهة دون تلك الإشارات التي يفسّرها الكهنة، ففى مأدبة أفلاطون (202 d 13 – 203 a 8) تصف ديوتيما الدايمون بوصفه عالماً وسيطاً بين الآلهة والبشر وبالتالي يشكّل الدايمون مجالاً لفن العرافة.[3]

يرى أفلاطون (Ion 534 e) أنّ الشعراء هم وسطاء الآلهةἑρμηνῆς τῶν θεῶν، ومن يستشهدون بالشعراء كالرواة هم وسطاء لهؤلاء الوسطاء (535 a) ἑρμηνεων ἑρμηνῆς فالشعراء هم الأفواه الملهمة التي تجد الآلهة من خلالهم تعبيرات لفظية بلغة بشرية، ثم يتكرّر هذا مرة أخرى على مستوى ثانوي عن طريق الرواة، لكنهم جميعاً لديهم معرفة عقلية بطبيعة الرسالة التي

[1]- Ibid , p,6.

[2]- Jean Grondin: the task ofHermeneutics.p,6.

[3]- Jussi Backman: Hermeneutics and Ancient philosophy legacy: Hermeneia and phronesis.P4.

يقومون بنقلها. ولقد سادت تلك النظرية اللاهوتية والمقدّسة في التأويل حتى فردريك شلايرماخر Friedrick schliermacher في بداية القرن التاسع عشر[1].

تظهر الهرمنيوطيقا هنا في تفسير معنى الوحي من خلال فن العرافة، فهي هنا الوسيط بين الكاهنة وباقي أفراد الشعب، كما هي الحال في كون الكاهنة وسيطاً بين الآلهة والبشر، فضلاً عن أن الفقرة من Epinomis يمكن قراءاتها في إطار أنّه بينما يمكن للمؤول أن يعرف ما يقال فإنّه لايستطيع أن يؤكّد إذا كان هذا القول صحيحاً أم لا، بمعنى آخر، إنّ المفسّر يمكن أن ينقل معنى الوحي دونما تأكيد إن كانت رؤيته هذه ستتحقّق بالفعل أم لا. إذن تكمن مهمة الهرمنيوطيقا هنا في تفسير معنى شيء ما، أما حقيقة هذا المعنى فتصبح موضوعاً منفصلاً كلية يحدّده علم كلي كالفلسفة[2].

ومن الشائق ملاحظة أنّ هذه المهمة تتوافق تماماً مع تعريف الهرمنيوطيقا الذى قدّمه متأخّراً دانهاور في القرن السابع عشر، والذى يرى أنّ هناك نوعين أساسيين من العلوم: المنطق والهرمنيوطيقا، يتمثّل دور المنطق في تحديد الصحيح من معارفنا بتوضيح كيفية اشتقاقها من مبادئ عقلية، أما لكى نفهم ماذا يعنى المؤلّف بدقة، فإنّ هذا يتطلّب علمًا آخر هو علم التأويل أو الهرمنيوطيقا، لذا يميز دانهاور بين نوعين من الحقائق: الحقيقة الهرمنيوطيقية التي تسعى لاكتشاف المعنى، والحقيقة المنطقية التي تبحث فيما إذا كان المعنى المقصود صحيحاً أم خاطىء[3].

أما **الرأي الثاني** المناهض لإمكانية قيام هرمنيوطيقا في اليونان الكلاسيكية فيستند إلى بعض المواضع من مؤلّفات أفلاطون والتي تبدو ـ وفقاً لرؤيتهم ـ لا هرمنيوطيقية ينتقد فيها أفلاطون النص المكتوب ويرى أنّه لهو لا طائل ورائه، وهو ما أشار إليه من خلال محاورات: فايدروس، وبروتاغوراس. كذلك كان لأصحاب هذا الرأي تأويلاً مختلفاً لمؤلّف للعبارة لأرسطو، والذي استند إليه أصحاب الرأي الأول، وهو ما سنناقشه فيما يلي:

أ ـ أفلاطون والهرمنيوطيقا:

- في محاورة فايدروس: وفى تناول سقراط لأهمية الحديث المكتوب يتحدّث عن اختراع الكتابة والذي أرجعه سقراط إلى تحوت المصري. ويحاول سقراط تفنيد أهمية الكتابة من خلال الحديث بين تحوت ـ مخترع الأبجدية ـ وبين الملك «تاموز» Thamous ملك طيبة في سياق

[1]- Ibid, P4

[2]- Jussi Backman: Hermeneutics and Ancient philosophy legacy: Hermeneia and phronesis, p 5.

[3]- Ibid ,p 8.

الحديث عن أهمية الأبجدية، ويرى تحوت أنّ الأبجدية تمثّل معرفة ستجعل المصريين أحكم وأكثر قدرة على التركيز، ويرى أنّه قد اكتشف سر الحكمة والذاكرة أما الملك فيرد عليه قائلاً: أراك قد نسبت للأبجدية عكس نتائجها الصحيحة بدافع تحيّزك لها، ذلك لأنّ هذا الاختراع سينتهي إلى ضعف التذكر لأنّهم سيتوقّفون عن تمرين ذاكرتهم حين يقدّمون على المكتوب، ويفضّلون ما يأتيهم من انطباعات خارجية غريبة عن أنفسهم وليس ما بباطن أنفسهم، إنّك لم تجد علاجاً للذاكرة ولكن للتداعي. أما بخصوص الحكمة فمن يتجرّعون بفضلك المعلومات بغير استيعاب هم في معظم الأحيان جهلة، ومن ثم يكونون أشباه الحكماء من الرجال لا الحكماء[1].

ويستأنف سقراط انتقاداته عن الكتابة ويدافع عن الحديث فيقول «إنّ للكتابة ما للتصوير، وذلك لأن الصور المرسومة تبدو كما لو كانت كائنات حية، ولكنّها تظلّ صامتة لو أنّنا وجهنا إليها سؤالاً، وكذلك الحال في الكلام المكتوب، فإذا ما استجوبته بقصد استيضاح الأمر فإنّه يكتفي بترديد نفس الشيء، فضلاً عن أن المكتوب يساق إلى من يفهمون وإلى من لايعنيهم منه شيء على السواء. ثم ينهي كلامه مؤكّداً أنّ الكتابة سلوى الرجل القادر على التأليف الأدبي، بغرض التسلية والحفاظ على ذكرياته، أما الأمر الأكثر جمالاً هو إذا وجدنا نفساً قابلة لأن نبذر فيها بالعلم وقواعد الجدل أحاديث قادرة على تأييد نفسها وتأييد من أنبتها ولاتظل عقيمة بل تحمل البذور التي تنبت في النفوس الأخرى أحاديث أخرى[2].

- كما يقول أفلاطون في ثياتيتوس (1842)، والسوفسطائي (263 e – 264 a) إنّ التفكير ماهو سوى حوار النفس مع ذاتها، وهو هنا يتحدّث بطبيعة الحال عن فكر غير منطوق، إنّه من غير المؤكّد أن يكون الوسط المكتوب مفهوماً، وذلك لأنّه عرضه لاغتراب مزدوج؛ حيث يكون مغترباً عن مقصد القائل، كذلك يكون مغترباً عن معناه ومغزاه وسياقه ويتلقّى تأويلات عدة قد تكون سطحية، وإنّ الحكيم فحسب هو من يكون قادراً على فهم حقيقة الكلمة وذلك بإرجاعها إلى النفس[3].

كذلك تمثّل محاورة بروتاغوراس Protagoras، نصاً أفلاطونياً مهماً أدّى إلى وصف فكر

---

[1]- أفلاطون: محاورة فايدروس (عن الجمال)، ترجمة وتقديم: أميرة حلمى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2011، ص 127: 129.

[2]- أفلاطون: فايدروس، المصدر السابق، ص ص 130 – 131.

[3]- Jean Grondin: the task of Hermeneutics in Ancient Greek,p 13.

أفلاطون بأنّه لا ـ هرمنيوطيقي anti - hermeneutic [1]. تدور تلك المحاورةعن زيارة سقراط ورفيقه لبروتاغوراس للإنصات إليه والتعلّم منه واكتساب المعرفة – كما ادعى الرفيق ـ ويتناقش كل من سقراط وبرتاغوراس حول الكثير من الأمور منها أهمية الفنون السوفسطائية وما تقدّمه للشباب ـ تلك التي يحاول سقراط تفنيدها ـ ويظلّ سقراط ينتهج منهجه في الحوار فيفند الرأي تلو الأخر حتى يغضب بروتاغوراس ويحاول مراوغاً الهروب من جدل سقراط فيعرض إلى قصيدة سيمونيدس، تلك القصيدة التي يعتبرها سقراط موضوعاً جيداً وصادقاً غير متناقض، أما بروتاغوراس فيوضح ما تنطوى عليه القصيدة من تناقض عندئذٍ طلب سقراط مهلة من الوقت ليفكّر فيما يقصد إليه الشاعر، وبعد الاستطراد في تفاصيل جزئية، اضطر سقراط إلى أن يحذف ذلك التناقض المفترض وذلك بتأويلها وقد عرف هذا التأويل بأنّه تعسفى وضد المعنى الواضح لها (347a4)[2].

ثم يخلص سقراط إلى رفض التأويل، قائلاً إنّ «الحديث عن الشعراء يبدو لي كأنّه لهو مسل يجرى بين جماعة عادية،... إذ لا يقدرون على مناقشة كلّ منهم الآخر بالصوت والحوار بسبب غبائهم فيرفعون ثمن العازفات على الناي في السوق، مستأجرين صوت الناي بمبلغ كبير يستخدمونه بدلاً من صوتهم ليكون هو الحدّ الوسط للجدل فيما بينهم، ولكن حيثما تجد جماعة من الأشراف الحقيقيين فلن ترى عازفات على الناي... ولن ترى أشياء تافهة...، بل ستجدهم مغتبطين بجدال كل منهم للآخر وتكون أصواتهم هى الحد الوسط...وجماعة كجماعتنا هذه، ورجال كأمثالنا، لا يلجأون لصوت آخر أو للشعراء الذين لا نستطيع الاستفسار منهم عن معنى ما يقولون أو أناس نطلب منهم التسليم بأنّ للشاعر مقصداً واحداً يختلف عن مقاصد الآخرين، فنجد أنّ النقطة التي يختلفون عليها لا يمكن أن يتّخذ فيها قرار. هذا هو نوع اللهو الذى يميلون إليه ويفضّلون التحدّث به...بل ويمرّنون أنفسهم على أن يكون وسيلتهم في الحديث...»[3] ومن ثم يرفض سقراط كل نشاط تأويلي بوصفه لهوًا عديم الجدوى.

هذا عن أفلاطون أما عن موقف أرسطو من الهرمنيوطيقا فيمكن أن نتلمّسه من خلال تتبّع المصطلح في مؤلّفاته وذلك على النحو التالي:

---

[1]- Francisco Gonzalaz: o.p.cit , P 20.

[2]- أفلاطون: بروتاغوراس، ترجمة للإنجليزية: بنيامين جويت،ترجمة ودراسة: محمد كمال الدين على يوسف، مراجعة: محمد صقر خفاجة، دار الكاتب العربى، القاهرة، 1964.المقدمة. Cf: Francisco Gonzalaz: o.p.cit , P 20.

[3]- أفلاطون: بروتاغوراس، فقرة 347، ص 90.

- أرسطو والهرمنيوطيقا:

تعني كلمة هرمينيا في كتاب الشعر Poetics 145014 لأرسطو التعبير من خلال الكلمات، وفي الطوبيقا (Topics 139 b 13 – 14) تعني التعبير بوضوح عن المفردات الغامضة، وذلك لأن الغرض من التعريف إحراز المعرفة.

تعني في أجزاء الحيوان (the parts of Animals 66036) التواصل بين الحيوانات بعضها بالبعض الآخر.[1]

أما في «العبارة» فيرى أرسطوأن الأبجدية المكتوبة هى رموز فحسب للمنطوقات الشفهية (Deinterpretation 1604)، وهو في هذا لا يختلف عن أفلاطون في قوله المشار إليه سلفاً من أنّ التفكير هو حوار النفس مع ذاتها، ومن ثم يشير كلاهما إلى الوسط المكتوب بالرجوع إلى الكلمة المنطوقة التي هى نفسها رمز لكلمة النفس الداخلية. والفرق بينهما في ذلك هو أنّه بينما زعم أرسطو أنّه ليس هناك شيء يفقد في سلسلة التحوّل من النفس إلى الخطاب ومن الخطاب إلى الكتابة، حيث إن الأبجدية المكتوبة تُعد بمثابة العلامة التي تقدمّ كل من انفعالات النفس والصوت المتواءم معها (1694)، ما يفترض معه أنّ تلك العلامات والتأثيرات ـ من حيث المبدأ ـ واحدة لكل شخص. أما أفلاطون فقد أكّد على الفجوة بين الكلمة المكتوبة والمنطوقة.[2]

يُعد بيرى هرميناياس أوّل عمل عن الهرمنيوطيقا رغم أنّ كلمة hermêneia لم توجد في النص نفسه، لكن يمكن أن نستنبط معناها حيث يقول أرسطو في الجملة الأولى من العبارة: هي عن الأسماء، الأفعال، التأكيدات، النفي، العبارات، وكل هذه المعاني يجب أن تفهم بوصفها تعبيراً لا تأويلاً، فضلاً عن الصلات والعلاقات التي استمرّ أرسطو بوصفها بين الكلمات والأشياء، أي أن العمل الذي ترجم بالإنجليزية إلى»عن التأويل« on interpretation ليس به شيء عنه.[3]

كذلك يستند أصحاب الرأي القائل بعدم إمكانية قيام هرمنيوطيقا يونانية إلى تأكيد أرسطو علي أهمية الوضوح في المعنى واستخدام العبارات، ففي الطوبيقا (ب1407) ـ مثلاً ـ يؤكّد أرسطو على هذا، ويضرب بكتاب هرقليطس مثلاً للحديث غير الواضح، وذلك ـ وفقاً لأرسطو ـ لأنّ اللفظة

[1]- Francisco Gonzalez: Hermeneutics in Greek philosophy , p. 15.

[2]- Jean Grondin: op.cit,p 13.

[3]- Ibid , P. 16.

الواحدة في كلامه تميل إلى الطرفين معاً، فلا تدري هي إلى أيهما أقرب.[1] ومن ثم، يؤكّد أرسطو على ضرورة الوضوح لا فيما يتصل بالشفاهة فحسب بل أيضاً في النص المكتوب.

هذا عن المفردات اللغوية التي وردت لدي كل من أفلاطون وأرسطو والتي تتصل بالهرمنيوطيقا اصطلاحاً ودلالةً. كذلك استند رافضوا القول بإمكانية قيام هرمنيوطيقا يونانية إلى ممارستهما الفلسفية، ولنأخذ مثالاً واحداً مما استند إليه هؤلاء، ألا وهو تناولهما لآراء هرقليطس Heraclitusالفلسفية. حيث نسب أفلاطون لفلسفة هيرقليطس ما لم يكتبه هرقليطس نفسه، حيث اعتبر أفلاطون أنّ القول بأن كل شيء في سيلان دائم، كافياً للقول بأنّه من المستحيل أن تنزل نفس النهر مرّتين (كراتيلوس Cratylus 402a، و(ثياتيتوس Theatetus 152 e) ما يرى معه أصحاب هذا الرأي أنّ أفلاطون لم يكن مهتماً بتأويل نصوص هرقليطس نفسه، وإنّما مناقشة الرأي الذي قدّمه أفلاطون عنه[2].

لقد تبنّى أرسطو لاحقاً هذا التفسير لآراء هرقليطس، ثم تبناه ثيوفراستوس ليصبح فيما بعد تفسيراً شائعاً عند الذين تبعوه من الكتّاب القدامي، ولقد أصبح هذا التفسير موضع الشك في القرن التاسع عشر، وبدأ القول بأن الفكرة الأساسية عند هرقليطس لم تكن فكرة التغيّر الدائم، بل مبدأ وحدة الأضداد، فكرة الاعتدال والنسبة والتوازن[3].

مناقشة نقدية:

عندما أتحدث عن إمكانية قيام هرمنيوطيقا يونانية، فلا أعني ـ بطبيعة الحال ـ ذلك المنهج بآلياته وشروطه وتطوّره الحديث والمعاصر؛ لأنّ هذا القول – لا شك - يتضمّن شيئاً من سوء الفهم والمفارقة التاريخية، وربّما بعض التحيّز لإثبات مفهوم ذاتي أو فكرة قد افترضتها سلفاً، وإن كنت في هذا لم ابتعد عن مفهوم الهرمنيوطيقا لدى جادامر، حيث افترض أنّه لا هرمنيوطيقا من دون تحيُّز أو من دون افتراضات مسبقة.

وفي سبيل تأكيد هذا كان لا بدّ من مناقشة الإشكالية التي أوردتها في مقدّمة الدراسة، وذلك لأتبين مدى أصالتها وصمودها للنقد، عندئذٍ هل نكتفي فحسب بالاصطلاح اللغوي كأصل يوناني للهرمنيوطيقا، أم أنه من الجائز الحديث عن هرمنيوطيقا يونانية؟

---

[1]- أرسطو طاليس: كتاب الخطابة، فقرة1407 ب، الترجمة العربية القديمة، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 200.

[2]-Francisco Gonzalez:Op.Cit,p,20.

[3]-(ثيوكاريس كيسيديس:هرقليطس،جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة:حاتم سلمان، دار الفارابي، لبنان، 2001، ص ص194-150.

- إنّ القول باستحالة قيام هرمنيوطيقا يونانية استناداً إلى أنّ الاصطلاح اليوناني الدالَّ عليها لا يتجاوز معاني الاتصال اللغوي، كالقول والتفسير والترجمة هو قول مردود عليه. فهل أن القول أو العرض الشفهي أو القراءة لنصٍّ ما، لا يتضمن تأويلاً للكلمة المكتوبة، وبالتالي هل يعني هذا أنّها قراءة جوفاء أم أنّ القارئ يروح يضفي عليها من روحه وفهمه وعقله، ليفهمها كيف يشاء؟. وقد أشرنا إلى هذا فيما يتّصل بقراءة هوميروس، وكذلك هي الحال فيما يتصل بالتفسير والترجمة، فضلاً عن أنّ تلك المفردات تتصل باللغة والتي هي بدورها وثيقة الصلة بفن الفهم. أيضاً نتساءل هل تخلّت الهرمنيوطيقا الحديثة تماماً عن تلك الدلالات، أم أنها استندت إليها واتّخذتها منطلقاً لها.

- يستند القول باستحالة قيام هرمنيوطيقا يونانية إلى أنّ الثقافة اليونانية كانت تعلي من شأن الشفاهة على النص المكتوب، ما يتناقض مع تعريف الهرمنيوطيقا بأنّها فن الفهم وتأويل النصوص، فهل الشفاهة تعني إسكاتًا للعقول، وهل دلالتها مطلقة وواحدة، أم أنّها تتضمّن نمطًا من التأويل، يمكن أن نطلق عليه -إن جاز التعبير -هرمنيوطيقا الشفاهة، ثم هل أنّ تلك الشفاهة-فيما يتصل باليونان قديمًا- لم تستند إلى نصوص مكتوبة. فضلاً فإن أفلاطون وإن كان قد رفع من شأن المنطوق وفضّله على المكتوب، فإنّه قد دوّن أعماله ومؤلّفاته ولم يكتفِ بعرضها بصورة شفهية فحسب.

- لقد أدرك اليونانيون قديماً أنّه قد تكون للنصوص دلالات مختبئة في مقابل تلك الظاهرة منها، وهو ما أدّى بهم إلى ممارسة التأويل المجازي لتلك النصوص (الهوبونيا)، وهنا نتساءل: أفلا ينطلق هذا التأويل من تلك العلاقة المفترضة بين المؤوِّل والنص، ويجري وفقًا لفهم المؤوِّل السابق، ومبطنًا في الوقت نفسه بتاريخية النص، ألا تُعدُّ هذه الجوانب من ملامح الهرمنيوطيقا؟

إلى ذلك علينا أن نطرح السؤال التالي في مواجهة من يشكّكون بالتأويل الشفاهي اليوناني: إذا كانت الهرمنيوطيقا الحديثة- كما هي عند شلايرماخر - تقوم على اعتبار النص وسيطًا لغويًا متضمّنًا لجانبين: موضوعي يكمن في اللغة، وذاتي يكمن في فكر المؤلّف، فإنّ هذا هو ما أشار إليه كل من أفلاطون وأرسطو في تأكيدهما على أنّ عالم اللغة غيرُ كافٍ ولابد من أن نعود أيضًا إلى نفس قائل النص.

إنّ تأكيد أرسطو على وضوح المعنى ليس بالدليل القاطع على عدم إمكانية قيام هرمنيوطيقا في اليونان قديما؛ وذلك لأنّه ليس هناك نصًّا مهمًا بلغ أعلى درجات الوضوح أن يكون عصيًّا على التأويل، فهل يخبرنا النص الواضح يقيناً بما أراده صاحبه، ثم هل يخبرنا يقيناً بالملابسات والظروف التاريخية والسيكولوجية والعقلية لصاحب النص. وإذا كان هناك من جدلٍ حول مؤلَّف

أرسطو «بيري هرمينياس» وحول ما إذا كان العمل المؤسِّس للهرمنيوطيقا أم أنه لم يتضمّن من الهرمنيوطيقا سوى أصل التسمية، فإنّ المبدأ الأرسطي الذي أرساه أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» والقائل بأنّ ليس هناك معرفة موضوعية تجاه المواقف الأخلاقية المختلفة. واللاّفت أنّ هذا المبدأ الأرسطي كان نقطة البدء عند جادامر في نقد المنهج فيما يتصل بالعلوم الإنسانية. ومن ثم، كان الفكر اليوناني بمثابة الينبوع الذى استقى منه فلاسفة الهرمنيوطيقا رؤاهم الفلسفية. ذلك يدل على أنّ جلَّ الادّعاءات والمزاعم التي ساقتها الهرمنيوطيقا الغربيّة الحديثة لم تكن سوى محاولات غير مجدية لجهة القطيعة مع أصلها الإغريقي.

من أبرز الادّعاءات الحديثة التي سادت في الغرب أنّ أفلاطون وأرسطو لم يتناولا نصوص السابقين بالتأويل، وإنّما ناقشا أفكارهما ورؤيتهما الخاصة لآرائهم الفلسفية، وقد ذهب أصحاب هذا الادّعاء من أجل أن يدحضواإمكانية القول بهرمنيوطيقا يونانية.في حين أنّ أفلاطون وأرسطو- قد فهما تلك الآراء وفقاً لموقف استباقي لديهما، وكانت قراءتهما للنصوص تنطلق من توقّعات معيّنة أو من اسقاط مسبق، وهذا الاسقاط هو -وفقاً لجادامر- هو نفسه حركة الفهم والتأويل.

ومن ثم، ووفقاً لما تقدّم، يمكن دحض الرأي القائل باستحالة قيام هرمنيوطيقا في اليونان القديمة. ذلك بأنّ الهرمنيوطيقا الحديثة التي شكّل غادامر وكثيرون آخرون في فرنسا وأميركا وألمانيا، ليست سوى امتداد للتأسيسات الإغريقيّة، ولم تكن الأعمال التنظيريّة التي قدّموها في مجال اللغة وفلسفة الدين وسواها من العلوم الإنسانيّة إلاّ إضافات تراكميّة على الأصل اليوناني.

هرمنيوطيقا ترجمة القرآن

الكلام الإلهي بين نقل المترجم وفهم المتدبِّر

محمود حيدر[*]

تسعى هذه الدراسة إلى إجراء متاخمة معرفيّةٍ للآثار المترتّبة على نقل القرآن الكريم من العربية إلى اللّغات الأخرى. ينطلق الباحث من فَرَضيّة كون الترجمة عمومًا، وترجمة النّص المقدّس على وجه الخصوص، تنطوي على آليات تبيين مغايرة لألفاظ الآيات وفي أحيان كثيرة تكون أيضًا غير مطابقةٍ للمقصد منها. الأمر الذي يؤدّي إلى نشوء حقل آخر من الفهم يفارق الأفهام الناشئة من علوم التفسير والتأويل التي زخرت بها المكتبة العربية والإسلامية قديمًا وحديثًا.

ومع تأكيد البحث على أهميّة الترجمة في هذا المقام، إلا أنّ الدراسة تتطرّق إلى طائفة من الإشكاليات التي تواجه ترجمة الكلام الإلهي، وخصوصًا لجهة السّجال العقدي والمعرفي الدائر حول جواز أو بطلان الترجمة؛ لكونها تأتي بنصٍّ جديدٍ لا يراعي روح الآيات وألفاظها. مع لحاظ أهمية الترجمة لضرورات إنسانيّة وحضاريّة.

المحرر

مسعانا في هذا البحث الاقتراب من النصّ الوحياني من زاويتين: النقل الترجمي والشغل التفسيري. وهاتان الزاويتان تتّصلان معًا أو تنفصلان، تبعًا لحدود الوظيفة المعطاة لكلٍّ منهما في حقل التعامل مع الخطاب الإلهي. وذاك بيِّن من كون الترجمة في الزاوية الأولى تمارس عملاً تأوّليًّا ـ وهي تبحث عن معنى الكلمات في الآيات وتحويلها إلى غير المتكلّمين بلسان العرب. وأمّا الثانية فتمضي إلى تأويل اللّفظ والمعنى حين تتعامل مع النّص القدسي بما هو وحدة قوليّة ذات منازل متكثّرة من الفهم، وكذلك بوصفه نصًّا منفتحًا على التأويل،

*ـ مفكرٌ وباحث في الفلسفة والإلهيات ـ لبنان.

حيث يُقبلُ المتأوِّلُ نحو الآيات من أجل التعرُّف إلى مقاصدها التنزيليّة وأبعادها التأويليّة.

هذا المسعى المركَّب والمتداخل بين النقل الترجمي كطور ابتدائيّ في العملية التأويليّة، والاستقراء المتدبِّر كتأويل متعالٍ، يوجب تظهير هندسة فهم تلتقي فيها قراءتان متوازيتان حول موضوع واحد، إلا أنّهما تعملان بمنهجين مختلفين، ولو أسفرا في الغالب عن نتائج غير متكافئة.

ـ القراءة الأولى، تتحرّى إمكان ترجمة القرآن مع مراعاة ما تظهره الآيات من تلازمٍ وثيق وقطعيٍّ بين ظاهر القول وما هو مستبطن فيه من مقاصد. فإذا كانت غاية الترجمة إيصال الكلام الإلهي إلى أفهام المتكلّمين بغير لسان العرب، فذلك يعني أنّ المترجم سيجد نفسه بإزاء أحد أمرين: إما التزام نقل الحرف واللّفظ وحصر اشتغاله ضمن هذه الدائرة، وإما أن يمضي إلى نقل المعنى، والاكتفاء بما انتهى إليه من فهم شخصي للكلمات المشكّلة للآيات. وحالئذٍ يصير الفعل الترجمي أدنى إلى إجراء متعثّرٍ لا تجد معه سبيلاً إلى التمييز بين خصوصية الكلام الإلهي وعموميّة الكلام البشري. الأمر الذي يفضي إلى استيلاد نصٍّ مستحدث يفارق النصّ الأوّل لفظًا ومعنًى وغايةً. وفي الحالين يشكّل المنقول من الآيات، مرتبةً لاحقة على النصّ الأصلي. وحال الترجمة في هذه المنزلة، أشبه بتقرير عن الأصل، أو صورة محوّرة تترجم ظاهر الآيات وتنقلها إلى لغة أخرى لها منطقها وتركيبها الخاصَّين. بذلك لا يعود النصّ القدسيّ هو نفسه، حيث لا يستطيع الناقل الإحاطة بمنازله ودلالاته وطبقاته المعرفيّة المتعدّدة.... وهكذا يقرِّر أصحاب القراءة الأولى أنّ الخطاب لا يصير بيانًا واضحًا ما لم يردِ بلسان المخاطب نفسه. وعلى نحو يكون فيه استعمال لسان المتلقّي شرطًا في حصول البيانية. أي أنّه لا بيانيّة ولا إفصاح ولا وضوح بالنسبة إلى المتلقّي ما يجيئه من خارج لسانه. أي من خارج منطقه الداخلي ولغته التي بها يتمكّن من الفهم.

وهذه القاعدة كما يبيِّن الهرمنيوطيقيون تسري أيضاً على كلّ نصٍّ وخطاب ينطوي على غير وجه من الفهم. ففي النصوص الشعرية والفلسفية على سبيل المثال، تبرز مشكلة التمييز بين اللّفظ والمعنى في حالة نقلها إلى لغة غير اللّغة الأصلية التي وضعت فيها. ومن النظّار من يرى أنّ المعنى يتقرّر أولاً في العقل، ثم يوضع بإزائه اللّفظ، على أن يكون أشدّ الألفاظ قربًا وشبهًا به؛ وتترتّب على هذا نتائج ثلاث، أولاها أنّ للمعاني وجوداً في العقل تستغني فيه عن كلّ تشكيل لفظي، بحيث يكون لها وجود خالص؛ والنتيجة الثانية، أنّ الشكل اللفظي قد يقوم مقامه شكل آخر، ما دام أمرًا يعرض للمعنى من خارج ولا يتقوّم به من الداخل؛ وأمّا الثالثة فمُفادها، أنّ لهذه المعاني الخالصة رتبةً في الوجود تعلو على رتبة الألفاظ. ذاك أنّ العقل الذي توجد فيه هو أخصّ ما يميّز الإنسان، وبه يشرَّفُ على غيره من الموجودات ومَثَلُ التقابل بين المعنى واللفظ عند المتفلسف العربي كمَثَلِ

التقابل بين الروح والجسم: فكما أنّ الروح يوجد في عالم الغيب، فكذلك المعنى يوجد في عالم المعقول، وكما أنّ الجسم يقيم في عالم الظاهر، فكذلك اللفظ يقيم في عالم المحسوس؛ فدلّ ذلك على أنّ استقلال المعنى عن اللفظ أشبه باستقلال الروح عن الجسم[1].

أما القراءة الثانية، أي قراءة المتدبِّر، ففيها يمضي القارئ في سفر مديد طلبًا للتعلُّم والفهم. إلا أنّه في سفره هذا يؤثِرُ التعرُّفَ على كلمات الوحي بإحالة ما استغلق عليه من فهم إلى المُوحِي نفسه. ذلك بأنّ قراءة المتدبِّر تصدر عن معرفة شخصية يَهَبُها المتكلّم تعالى للخاصّة من قرّائه. وهذان مصدران للوهب يتلازمان تلازمًا ذاتيًّا ولا يصحّ إدراك الفهم لو توفّر أحدهما دون الآخر. فالمعرفة الوهبيّة معرفتان: معرفة تعرُّفٍ ومعرفة تعريف. الأولى أن يعرِّفَ اللّه تعالى نفسه خواصَّ أوليائه بأسرار الأسماء والصفات والأفعال. وأمّا معرفةً التعريف، فهي أن يكشف اللّه للناس عن آثار قدرته في الآفاق وفي الأنفس. ذاك يدلّ على أنّ كلا المعرفتين تُنجزان معًا بالمعيّة الإلهيّة واللّطف الرحماني. بهذا يتلقّى القارئ المتدبِّر معرفته من الفيض الإلهي علمًا وتعريفًا بحسب سعته وقدرته واستعداده. فكلّما اتّسعت آفاقه ازداد تعرّفًا حتى إذا بلغ حدّ العجز عن الفهم نبَّهه الحقّ من كتابه العزيز ما يسدّده وما تأمن إليه نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا**﴾[2]. في هذه الآية حثٌّ على الأخذ بسبيل الفهم المسدَّد بالصبر والدعاء. كأن يمضي القارئ إلى تأوُّل الآيات ما وسِعَتْهُ قدرته على فهمها، فإذا بلغ سعيه منتهاه ووقع في الحيرة، دعاه الله إلى الدعاء بزيادة علمه بحقائق آياته وألطاف كلماته.

الترجمة بما هي ضربٌ من التفسير

يعرِّف اللغويون الترجمة بأنّها «نقل الكلام من لغة إلى أخرى»[3].وهناك من العلماء من يرى بأنّها النقل عن القاموس فقط؛ لأنّ الأخير هو الترجمان المفسّر للسان. ومن ثمّ فالترجمة: نقل الكلام من لغةٍ إلى أخرى[4]. ثمّ يوضح هؤلاء مشكلة نقل المعنى من العربية إلى سواها من الألسنة بالقول: ... إذاً جاء النقل بمعنى واحد في عبارتين متتاليتين [في لغةٍ واحدة]، حيث تكون العبارة الثانية توضيحًا للأولى، لم يكن ذلك من الترجمة، بل هو من الشرحٍ والإيضاح.

حيث تكون الترجمة تعاطياً واعياً بين لغتين وَجَبَ على المترجِم أن تكون له يدٌ في اللغة المنقول

[1]- غلام حسين الديناني، العقل والعشق الإلهي، دراسة ضمن كتاب: «المعرفة الدينية، جدلية العقل والشهود» دار المعارف الحكمية، بيروت – 2011 – ص 98.

[2] - سورة طه، الآية 114.

[3]- انظر: الزبيدي، تاج العروس، ج 8، ص 211.

[4]- محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرّون في ثوبه القشيب، ج 1، ص 116.

منها من ناحيةٍ، ويدٌ في اللغة المنقول إليها من ناحيةٍ أخرى؛ ذلك ليقيم بينهما جسراً للتواصل والعبور من المخاطِب (بالكسر) إلى المخاطَب (بالفتح). ومن هنا يكون في اضطراب وقلق دائم تجاه ما إذا كان قد نجح في إيصال مراد صاحب النصّ إلى المخاطَب أم لا؟ وقيل، في تحليل هذا الهاجس والقلق، سواء من قبل المترجِم أو من قبل الآخرين: «يذكر المتخصِّصون هذه الظاهرة تندرج في إطار ما يسمى «الترجمة الارتباطيّة»، حيث يصبّ المترجم جلّ اهتمامه على مخاطَبه في اللغة المنقول إليها، ويسعى إلى اجتذاب مخاطَبه، ويربطه بمفهوم الخطاب والمفاهيم المترجمة، وبذلك يبتعد عن الترجمة المعنوية، ويحجم عن نقل التركيبة ذات القواعد النحوية والمعنوية المفروضة على اللغة المنقول منها، والتي لا يأنس بها المخاطَب، ولا يعرف خلفيّاتها أبداً. وأمّا في الترجمة المعنوية فإنّ اهتمام المترجِم يصبّ في اللغة المنقول منها، ولذلك يتمّ السعي في هذا النوع من الترجمة إلى نقل البنية الصورية والنحوية والمعنوية للغة المنقول منها إلى اللغة المنقول إليها.[1]

ويبدو أنّ الاهتمام بواحد من الأهداف الهامّة للترجمة، والتي تكمن في إيصال الخطاب إلى المخاطَب والتأثير عليه، أدّى إلى النظر إلى أسلوب «الترجمة الارتباطيّة» في سياق الاهتمام الجديد؛ لاجتذاب المزيد من المؤيِّدين. من فقهاء التفسير من يذهب إلى وصف الترجمة المعنوية بـ «الترجمة المواكبة» أو «الترجمة الحرفية» أو «الترجمة اللفظية»، حيث يذكر لبيان آفات هذه الترجمة مثالاً ظريفاً من القرآن الكريم؛ في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُورا**﴾[2]. جاء «غلّ اليد إلى العنق، وبسطها كلّ البسط» كناية عن القبض والبسط الفاحش، أي التقتير والإسراف في المعيشة وفي الإنفاق، وهي كنايةٌ معروفة عند العرب، ومأنوسة الاستعمال لديهم. فلو أريد الترجمة بالتعبير نفسه من لغةٍ أخرى كان ذلك غريباً عليهم، حيث لم يألفوه، فربّما استبشعوه وأنكروا مثل هذا التعبير غير المفْهَم؛ لأنّهم يتصوَّرون من مثل هذا التعبير النهي عن أن يربط إنسان يدَيْه إلى عنقه برباطٍ من سلاسلَ وأغلال، أو يحاول بسط يديه يميناً وشمالاً بَسْطاً مبالغاً فيه، ولا شَكَّ أنّ مثل هذا الإنسان إنّما يحاول عَبَثًا، ويعمل سَفَهًا؛ لأنّه يبالغ في إجهاد نفسه وإتعابها من غير غرضٍ معقول، الأمر الذي لا ينبغي التعرُّض له في مثل كتاب اللّه العزيز الحميد»[3]. يُضاف إلى ذلك أنّ هذا النوع من الترجمة يقلِّل من شأن الكلام الربّاني وقداسته ، ويحطّ من قيمته لدى المخاطَب؛ لأنّ هذه الترجمة لا تنطوي على أيِّ خطاب. وعليه سيقول المخاطَب لنفسه: مَنْ هو العاقل، أو حتّى الشخص العادي، الذي يربط يده إلى رقبته، أو

[1]- المصدر نفسه.

[2]- سورة الإسراء، الآية 29.

[3]- محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: 184؛ التفسير والمفسرّون في ثوبه القشيب 1:118.

يمدّها إلى الأمام عندما يمشي، حتّى يتكلَّف القرآن بنهيه عن المشي بهذه الطريقة؟! وفي بيانه لمختلف أساليب الترجمة (الترجمة الحرفية، والترجمة الحرّة، والترجمة التفسيرية) يذهب الشيخ محمد هادي معرفت إلى تفضيل الترجمة الحرّة، وهي الترجمة ذاتها التي يصطلح عليها الخبراء في فنّ الترجمة بـ «الترجمة الارتباطيّة»؛ وإنْ كان سماحته ـ بطبيعة الحال ـ يطلق على الترجمة الحرّة أحيانًا مصطلح «الترجمة المعنويّة»[1]، ولكنْ يبدو من خلال توضيحاته أنّه يعني أسلوب «الترجمة الارتباطيّة» ذاته.

أمّا في بيان مزايا «الترجمة الحرّة» (أو الترجمة الارتباطيّة): تبيِّن هذه الرؤية أنّ المترجم يحاول إفراغ المعنى في قالبٍ آخر من غير تقيُّد بنظم الأصل وأسلوبه البياني، وإنّما الملحوظ هو إيفاء تمام المعنى وكماله، بحيث يؤدّي إفادة مقصود المتكلِّم بغير لغته، بشرط أن لا يزيد في البَسْط بما يُخْرجه عن إطار الترجمة إلى التفسير المَحْض. إنّ هكذا «ترجمة معنوية» قد تفوِّت مزايا الكلام الأصل اللفظية، وهذا لا يضرّ ما دامت سلامة المعنى محفوظة. وهذا النمط من الترجمة هو النمط الأوفى والمنهج الصحيح الذي اعتمده أرباب الفنّ.

الهرمنيوطيقا الفلسفيّة للترجمة

لتأصيل المهمّة الترجمية نجد ضرورة للتمييز بين الترجمة لغةً واصطلاحاً وبين نقل النصّ كما ورد عند النّحات. فالترجمة تعادل تفسير الكلام بلغته التي جاء فيها. ومنه قيل في ابن عباس: إنّه ترجمان القرآن، أي مفسِّره. والزمخشري في كتابه «أساس البلاغة» رمى إلى هذا المعنى لمَّا قال: «كلّ ما تُرجم عن حال شيء فهو تفسرته» والترجمان هو المفسّر للكلام. وجاء في تفسير ابن كثير أنّ كلمة ترجمة تستعمل في لغة العرب بمعنى التبيين مطلقاً سواء اتَّحدت اللغة، أم اختلفت[2]. أمّا معنى النقل فهو التعبير من معنى كلام في لغة ما، بكلام آخر من لغة أخرى، مع الوفاء بجميع معانيه ومقاصده...، وفي السياق يورد أهل الاختصاص وجهتين للمهمة الترجمية: وجهة حرفية ووجهة تفسيرية[3].

- **الوجهة الحرفية:** هي التي تُراعى فيها محاكاة الأصل في نظمه وتركيبه، فهي تشبه وضع المرادف مكان مرادفه. ويذهب البعض إلى تسمية هذه الترجمة باللفظية وبعضهم إلى تسميتها بالترجمة المساوية.

[1]- محمد هادي، معرفت، تاريخ القرآن – التفسير والمفسرّون في ثوبه القشيب، م.س، ص 185.

[2]- محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، راجعه وضبطه وعلّق عليه محمد علي قطب ويوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، 2001، ص 102.

[3]- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، م.س.

- **أما الوجهة التفسيرية:** فهي التي لا تُراعىَ فيها تلك المحاكاة، أي محاكاة الأصل في نظمه وترتيبه؛ المهمّ فيها هو حُسن تصوير المعاني والأغراض كاملة، ولهذا تسمّى أيضاً بالترجمة المعنوية. وسمّيت تفسيرية؛ لأنّها بحسب تصوير المعاني والأغراض فيها، جعلها تشبه التفسير وما هي بتفسير. وهنا لا بدّ من الإشارة استطراداً إلى أنّ ما يسمّى خفاء المعنى هي من الإشكاليات المحورية في حقل الترجمة. فحقيقة المعنى ليست وقفاً على لغة واحدة تنقل عقلاً واحداً وتجمع بين أفراد مجتمع واحد، بل هي صارت ملكاً مشاعاً بين لغات متباينة تحمل مدارك متفاوتة وتتكلّمها مجتمعات متباعدة. ولذا فحيثما تقرّرت المباينة، تعثَّرت الإبانة. فاللّسان الذي يختلف عن غيره من الألسنة من وجوه مخصوصة، يُخفي عليها من هذه الوجوه، فيكون الاختلاف اللغوي بذلك سبباً في الخفاء المعنوي[1].

في مقام الترجمة التفسيرية، نجد أنّ المترجم يعمد إلى المعنى الذي يدلّ عليه تركيب الأصل فيفهمه، ثم يصبَّه في قالب يؤيّده من اللّغة الأخرى، موافقاً لمراد صاحب الأصل، ذلك من غير أن يكلّف نفسه عناء الوقوف عند كلّ مفردة، ولا استبدال غيره به في موضعه[2]. سوى أنّ الترجمة الحرفية على التعيين، ونظراً إلى المشكلات التي كثيراً ما تُواجه المترجم في هذا الحقل.. تفترض الأخذ بشرطين إضافيين:

أحدهما: وجود مفردات في لغة الترجمة مساوية للمفردات التي تألَّف منها الأصل، وذلك حتى يمكن أن يحلّ كلّ مفرد من الترجمة محال نظيره من الأصل، كما هو ملحوظ في معنى الترجمة الحرفية.

ثانيهما: تشابه اللغتين في الضمائر المستترة، والروابط التي تربط المفردات لتأليف التراكيب، ولذا فإنّ من النظّار من لا يرى مشقّة بيِّنَة في إيجاد مفردات ضمن لغة الترجمة مساوية لجميع مفردات الأصل.. أو أن يظفروا بالتشابه بين اللغتين، المنقول منها والمنقول إليها في الضمائر المستترة، وفي دوام الروابط بين المفردات لتأليف المركَّبات[3]. ومن البينِّ أنّ هؤلاء لا يعتنون بهذه المشكلة إلّا لأنّها تتصل اتصالاً موثوقاً ببيان أربعة فروق وجدوها ضروريّة لرفع اللَّبس الحاصل بين الترجمة والتفسير. إذ مهما تكن الترجمة حرفيّة أو تفسيريّة فإنّها غير التفسير مطلقاً، سواء أكان تفسيراً بلغة الأصل، أو هي ترجمة تفسير الأصل. ولذا عمدوا إلى تبيين الفروق الأربعة التالية:

الأول: أنّ صيغة الترجمة هي صيغة استقلاليّة يُراعى فيها الاستغناء بها عن أصلها وحلولها محلّه. أما التفسير فليس كذلك؛ لأنّه قائم أبداً على الارتباط بأصله (....)

---

[1]- مصدر سبق ذكره – ص 104.

[2]- انظر: عبد الرحمن، طه: فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة، ط2، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 62.

[3]- م ن، ص 105.

الثاني: أنّ الاستطراد غير جائز في الترجمة. أما في التفسير فيجوز، بل قد يجب فيه الاستطراد؛ ذلك لأنّ الترجمة مفروض فيها أنّها صورة مطابقة لأصلها حاكية له. ولذا فمن الأمانة أن تساويه بدقّة من دون زيادة أو نقص. وحتى لو كان في الأصل خطأ لَوَجَب أن يكون الخطأ عينه في الترجمة. وهذا بخلاف التفسير، فإن المفروض فيه أنّه بيان لأصله وتوضيح له.

الثالث: أنّ الترجمة تتضمّن عرفاً، دعوى الوفاء بجميع معاني الأصل ومقاصده. وأما التفسير فهو ليس كذلك؛ لأنّه قائم على كمال الإيضاح ـ كما مرّت الإشارة ـ سواء أكان هذا الإيضاح بطريق إجمالي أو تفصيلي. أي متناولاً كافة المعاني والمقاصد، ومقتصراً على بعضها دون بعض طوعاً للظروف التي يخضع لها المفسّر ومن يفسَّر لهم....

الرابع: وأمّا الفارق الرابع، فمؤدّاه أنّ الترجمة عرفاً، هي دعوى الاطمئنان إلى أنّ جميع المعاني والمقاصد التي نقلها المترجم هي مدلول كلام الأصل، وأنّها مرادة لصاحب الأصل منه. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى التفسير. بل إنّ المفسّر تارة يدّعي الاطمئنان إذا توفرت لديه أدلّته، وتارة لا يدَّعيه عندما تعوزه تلك الأدلّة. ثم هو طوراً يصرّح بالاحتمال ويذكر وجوهاً محتملة مرجَّحاً بعضها على بعض، وطوراً يسكت عن التصريح أو عن الترجيح. وفي أحوال أخرى قد يبلغ به الأمر إلى أن يعلن عجزه عن فهم كلمة أو جملة ويقول: ربُّ الكلام أعلم بمراده. ذلك على نحو ما نحفظه لكثير من المفسِّرين إذا عرضوا لمتشابهات القرآن أو لفواتح السور المعروفة[1].

الخلاصة التي ينتهي إليها أصحاب الرأي المارّ ذكره، هي أنّه لا فرق بين الترجمة الحرفية والتفسيرية من حيث الحقيقة. فكلتاهما ـ حسب تحليلهم ـ تعبير عن معنى كلام، في لغة معيّنة، بكلام آخر من لغة أخرى، مع الوفاء بجميع معاني الأصل ومقاصده. والفرق بينهما شكلي، وهو أنه يحلّ كلّ مفرد في الترجمة الحرفية محلّ مقابله من الأصل. فضلاً عن ذلك فإنّ تفسير الأصل بلغته، يساوي تفسيره بغير لغته فيما عدا القشرة اللفظية[2]...

أمّا النتيجة التي ينهض عليها أصل الإشكال في الهرمنيوطيقا الترجمية، هي التي تدور مدار الأثر المترتّب على النقل لجهة انزياح الكلام الإلهي عن مقصوده حتى ليوشك في المطاف الأخير ألاّ يكون للكلام الإلهي صلة وصلٍ بمقصود المتكلّم.

مع هذه القراءة التي تجد في التراث العربي الإسلامي ما يبرِّرُها، سنلاحظ أنّ الترجمة تمرّ بمراحل متداخلة ومتناسجة فيما بينها. فهي كما يقال، نَسْخٌ وإلغاءٌ واستمرار. بمعنى أنّها نقلٌ

---

[1]- عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة، م.س، ص 108.

[2]- م ن، ص 110.

للنصوص، وتحويل لها، وهي أيضاً تحويل للغتين معاً: اللغة الناقلة واللغة المنقول منها. ولعلّ هذا ما قصده الجاحظ في قوله: «متى وجدنا الترجمان قد تكلّم بلسانين علمنا أنّه قد أدخل الضَّيْمَ عليهما؛ لأنّ كلّ واحدة من اللغتين تجذب الأخرى، وتأخذ منها وتعترض عليها»[1]. وثمّة من مضى ليؤكّد الضيم الذي أشارت إليه مقالة الجاحظ، ليلاحظ أنّ اللّغة المترجمَة لا تخون اللّغة المترجَمَة فحسب، وإنّما تخون ذاتها أيضاً. يضيف: ولولا هذه الخيانة المزدوجة لما كانت هناك ترجمة، بل لما كانت هناك كتابة[2].

وفي الغرب اشتغل الفلاسفة الغربيّون على المهمّة الترجمية بوصفها قضيّة إشكاليّة في غاية التعقيد، حيث نجد فيلسوف اللّغة المعاصر اندريو بنجامين يتحدّث عن مفهومين للترجمة هما: مفهوم الكلمة ومفهوم الاستعمال:

1 - **بصدد مفهوم الكلمة،** ينظر «بنجامين» إلى «الكلمة» بوصفها مفهوماً عامًّا يندرج تحته كلّ ضرب من ضروب القول، لفظاً أو جملة أو نصًّا. وهو من أخصّ صفات هذا المفهوم، أي أنّه محلٌّ تعدّد الاختلاف أو التنازع الدلالي. وتوضيح ذلك أنّ الإحالة التي تجمع بين الكلمة والشيء الخارجي الذي تطلق عليه، وهي لا تستغرق كلّ إمكانات الكلمة الدلالية، بل تقوم فيها إلى جانب هذه الإحالة دلالات إضافيّة مختلفة. بذلك تكون قدرتها الدلالية مجاوزة لوظيفتها الإحالية. ويرجع السبب في ذلك، إلى أنّ الكلمة لا تدلّ على معناها الإحالي دلالة مطلقة، وإنّما تنطوي على إمكان ظهور معان أخرى فيها تُنازِعُ هذا المعنى محلّه، وتشكُّل معه تعدّدًا دلاليًّا لا يستند إلى معنى أصلي بعينه، أو قلّ تشكّل معه تعدّداً بدون أصل.

2 - **أما مفهوم الاستعمال:** فهو عبارة عن اللحظة التي يتمّ فيها تحصيل معنى مخصوص. كما إذا فهم المرء، مثلاً، القول المُلقى به إليه أثناء التواصل. وقد استخدم بنجامين للدلالة على هذا المفهوم لفظاً اقتبسه من اليونانية وهو لفظ «براغما». وهو ما يفيد في هذا اللّسان معنى الشيء باعتبار حصوله عن طريق الممارسة. وإذا كان «الاستعمال» هو الظفر بمعنى مخصوص في سياق خطابي ما، فإنّ هذا المدلول يتميَّز عن مدلول «الكلمة» تميّز الخاص عن العام. فالاستعمال هو بمنزلة المعنى المتحقّق من المعاني الممكنة التي تحتملها الكلمة. وعلى هذا يكون الاستعمال حاملاً للمدلول الوجودي والزماني الذي تختص به لحظة تحقّق المعنى[3].

---

[1]- الجاحظ: الحيوان، ج1، ص 76.

[2]- بنعبد العالي، عبد السلام: في الترجمة، لا ط، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص 44.

[3]- Benjamin، A: Translation and the Nature of Philosophy، p.115.

غير أنّ صفة هذا المعنى التحقيقية، وإن صرفت غيره من المعاني، تبقى دالة على هذه المعاني على جهة الإمكان، فيكون المعنى المتحقّق والحاضر حضوراً فعليًّا، ومحفوفاً بمعانٍ مهملة وحاضرة حضوراً ممكناً، أو بتعبير بنجامين، حضوراً بدئيًّا. بناءً على ما تقدّم فإنّ مفهوم الكَلمة، لا يدلّ على فعلٍ واحد أو معنى واحد. وإنّما يدلّ على أفعالٍ ومعانٍ متعدّدة. كما أنّ لفظ «الفلسفة» هو أيضاً محلٌّ للتعدّد الدلالي والتأويلي. وقد ذهب بنجامين إلى أبعد من هذا وذاك، ليجعل الجامع بين الفلسفة والترجمة وهو مبدأ الاختلاف، محلاًّ لهذا التعدّد ذاته. ثم استفاد من مفهوم الاستعمال ليجعل لكلّ واحد من عناصر «الترجمة» و«الفلسفة» و»الاختلاف»، وجهاً مخصوصاً يخرج به من مقام التحديد الإمكاني إلى مقام التحديد التحقُّقي، الذي لا ينافيه منافاة مطلقة[1]. وكان بيرمان موافقاً لـ «بنيامين» في الجمع بين ما يسميه «الخلوص اللّغوي» و «الخلاص الديني» في حين لم يغب عنه ضرورة حفظ ما قضت به الإرادة الإلهية من تعدّد اللغات[2]. هذا فضلاً عن أنّه كان يعتنق اتجاهاً في الترجمة يضفي على النصوص الأصلية قداسة، هي أشبه ما تكون بالقداسة التي تُخلع عادة على النصوص الدينية، كما أنه كان يجد في بعض ترجمات هذه النصوص نماذج مثلى للترجمة الحقيقية، وأحداثاً فاصلة في مسار العمل الترجمي، إن تأسيساً له أو اعترافاً به، أو تغييراً له[3]. ولا عجب في القول تبعاً لهذا التأويل، بأنّ للترجمة دوراً دينيًّا في التاريخ[4].

ومثلما رأى بيرمان إلى الوجه الميتافيزيقي لترجمة النصّ الديني، كذلك ذهب مارتن هايدغر ولكن على طريقته، في الفضاء التأويلي نفسه. فهو وإن لم ينشغل صراحة بالأصل البابلي للترجمة، ولا بالمقصد التخليصي التوراتي لها، فقد أورد إشكالاتها في سياق من المفاهيم التي لا يمكن الشك في نسبتها إلى المصطلحات المتداولة في المجال الصوفي. ولا يبعد أن يكون قد استأنس بها خلال الفترة الدراسية الأولى التي قضاها في تحصيل اللاّهوتيات المسيحية[5].

ويذكر قرّاء هايدغر أنّ طائفة من المفاهيم الهرمنيوطيقية وردت في كتاباته وخصوصاً في كتاب «الوجود والزمان»: الفهم، والتأويل، والانكشاف، والتجلّي، والغفلة، والنسيان، والحضور، والورود، والوهب، والإمداد، والإلقاء، والسمع. ولما كانت هذه المفاهيم تشكّل جزءاً من الجهاز التصوّري الذي توسّل به هايدغر في إنشاء فلسفته الوجوديّة، فقد شاركت الفلسفة الترجمة عنده في

[1] - Ipid.P.157.

[2]- Berman:l´épreuve de l´étranger، pp.21- 23.

[3]- المصدر نفسه ص 289.

[4]- راجع: عبد الرحمن ، طه، فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة. في قراءته لأفكار بيرمان، م.س، ص 123.

[5]- م ن، ص 124.

الانبناء على مجموعة من المعاني التي لا يُمكن أن يثمرها النمط العقلاني التجريدي، وإنّما تثمرها شّدة الاستغراق في التربية الروحيّة للدين. لقد كان هايدغر من أولئك الذين اقتبسوا ما شاؤوا من مقولات تناهض العقل التجريدي، ثمّ ألبسها لباس التأمّل الفلسفي. وحسبنا شاهداً على ذلك، ما بذله هايدغر من جهد في زعزعة المقولة التي ظلّت الفلسفة تتحدّد بها منذ نشأتها، حتى صارت تستعمل بدلها، وهي: النظر حيث استبدلت بمقولة «السمع»: وهي المقولة التي اختصّت المعرفة الدينية باعتمادها في فهم الحقائق الغيبية. حيث أصبح المتفلسف، بعد أن كان مستغرقاً في النظر، مدعوًّا إلى الاستماع إلى ما يقال في اللغة، كما كان المتديِّن يستمع إلى ما يتنزَّل من الوحي[1].

ولكن يُؤخذ على الطرح الهرمنيوطيقي في مقاربة الفعل الترجمي اختلاف منظّريه في التنظير له من جهة وفي فقدانه للمعياريّة الدقي في مقام التفهّم والتفاهم من جهة ثانية. فمعيارِّية الطرح الهرمنيوطيقي فضفاضة جدًّا بحيث تُدخل في الفهم ما ليس مقصوداً للمتكلِّم أو تسقط همّ القارئ على كلام المتكلِّم! من هنا لا بدّ من تأطير الفعل الترجمي التدبّري التأويلي وضمن أطُرٍ منهجيّةٍ تستمدّ حجيّتها من النص المقدّس نفسه.

التفسير والتأويل بوصفهما إيضاحًا وكشفًا

إذا كانت الترجمة تأخذ معناها من وظيفتها بما هي تعاطياً واعياً بين لسانين، فهي في وجهٍ من وجوهها نظير ما جرى عليه استخدام مفهومي التفسير والتأويل. يتبدّى ذلك من المشترك الإيضاحي لمعنى الكلمات التي ينبغي نقلها إلى لغة أخرى. وهكذا سنرى أنّ التفسير في اللغة يدلّ على بيان شيء وإيضاحه[2]، «والتفسير كشف معنى اللفظ وإظهاره، مأخوذ من الفسر، وهو مقلوب السفر، يقال أسفرت المرأة عن وجهها: إذا كشفته وأسفر الصبح: إذا ظهر»[3].

وعليه، فإنّ معنى التفسير في اللغة متقوِّم بالشرح والكشف والإيضاح بعد خفاء. أمّا التفسير في الاصطلاح فله تحديدات كثيرة، منها: أنّ «التفسير كشف المراد عن اللّفظ المشكل»[4]. ومنها

[1]- عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة، م.س، ص 124.

[2] - ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، قم المقدّسة، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404هـ.ق، ج4، مادّة «فَسَرَ»، ص504.

[3] الطريحي، فخر الدين: مجمع البحرين، ط2، طهران، المكتبة المرتضويّة، مطبعة چاپخانهء طراوت، 1362هـ.ش، ج3، مادّة «فَسَرَ»، ص438.

[4]الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحقّقين، ط1، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، 1415هـ.ق/ 1995م، ج1، ص39.

أنّ «التفسير كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به»[1]. وبصدد تفسير الكلام الإلهي يرى هؤلاء أنّ التفسير «علم يبحث فيه عن القرآن الكريم، من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشريّة»[2]. وهو «محاولة إزالة الخفاء في دلالة الكلام... بحيث ستر وجه المعنى، ويحتاج إلى محاولة واجتهاد بالغ حتّى يزول ويرتفع الإشكال»[3]. وفي الخلاصة «هو بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها»[4].

بناءً على ما تقدّم من تحديد اصطلاحيّ للتفسير، يمكن القول: «إنّ موضوع التفسير هو «المعاني والمقاصد والدلالات المحتبسة في النصّ القرآنيّ».

في ما خصَّ التأويل ومعناه في القرآن فقد تعدّدت آراء العلماء في تحديده. فذهب مشهور المنتقدين إلى أن التأويل هو التفسير نفسه، وهو المراد من الكلام. بينما ذهب مشهور المتأخّرين إلى أنّ التأويل هو المعنى المخالف لظاهر اللفظ. ويذهب العلامة الطبطبائي إلى أنّ التأويل هو الحقيقة الواقعيّة التي تستند إليها البيانات القرآنية، من حكم، أو موعظة، أو حكمة، وأنّه موجود لجميع الآيات القرآنية محكمُها ومتشابهُها، وأنّه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، بل هو من الأمور العينية المتعالية من أن تحيط بها شبكات الألفاظ، وإنّما قيّدها الله سبحانه بقيد الألفاظ، لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب، فهي كالأمثال تُضرَب ليقرَّب بها المقاصد، وتوضَّح بحسب ما يناسب فهم السامع.[5]

بين إمكان النقل الترجمي واستحالته

ثمّة مستويان من النظر حيال نقل الكتاب الإلهي من العربية إلى اللّغات الأخرى. المستوى الأوّل: يتّصل بالضرورة الحضارية التي تقتضي وصول الآيات البيّنات إلى أمم العالم كافة. والثاني متّصلٌ بالتحويل اللفظي والمعنوي الذي تجريه الترجمة على النص القرآني.

في ما يتعلّق بالمستوى الأوّل يُبيِّن العلماء المسلمون على نحو الاجماع أهمِّية ترجمة القرآن

[1] الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1376هـ.ق/ 1957م، ج2، ص147.

[2]الزرقاني، عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فوّاز أحمد زمرلي، ط1، بيروت، دار الكتاب العربيّ، 1415هـ.ق/ 1995م، ج2، ص6.

[3]معرفة، محمد هادي: التفسير والمفسرّون في ثوبه القشيب، ط2، تنقيح: قاسم النوري، ط2، مشهد المقدّسة، الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، 1425هـ.ق/ 1383هـ.ش، ج1، ص17-18.

[4]الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا.ط، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، لا.ت، ج1، ص4.

[5]- انظر: الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ج32، ص 49.

وضرورتها. فهي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى استدلال، بل ذهب الكثير من علماء التفسير إلى أن ترجمة القرآن إلى مختلف لغات العالم تعدّ ضرورةً ملحّة؛ للأسباب التالية:

ـ إنّ دعوة الإسلام عامّة لجميع الناس، ولا تقتصر على الأمّة العربية فقط، وحيث كان الدين الإسلامي لكافّة الناس يمكن تقديمه لجميع الأمم بجميع لغاتها.

ـ إنّ لغة كلّ قوم تمثِّل خير قناة للتواصل والتفاهم معهم، وبذلك فهي خير طريق لتبادل المفاهيم الدينية والتقاليد والثقافات والتعاطي في مختلف مجالات الحياة.

ـ إنّ تعلُّم اللغة العربية وإنْ كان ينطوي على فضيلة لا تنكر، بَيْدَ أنّ الإسلام لم يحكم بوجوب تعلُّم اللغة العربية، وعليه لا يجب على المسلم أن يتعلَّم اللغة العربية، فلا يبقى لغير العالمين باللّغة العربية من طريق لتعلُّم الإسلام إلاّ من خلال لغاتهم التي درجوا عليها.

ـ تمثِّل ترجمة القرآن ضرورة للدعوة إلى الإسلام؛ إذ إنّ الشعوب الأخرى، من مختلف القوميات والأمم بمختلف اللغات، إنّما تتعرّف إلى التعاليم والحقائق الإسلامية والقرآنية العميقة من خلال ترجمة القرآن وتفسيره؛ وذلك لأن القرآن الكريم كتاب هداية ودعوة، ويجب إيصال هذه الدعوة إلى جميع الناس. قال تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنْ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ**﴾... [1].

- إنّ الغاية من إنزال القرآن الكريم هي بيانه وإيضاحه وشرحه لجميع الناس، وليس لمجرَّد تلاوته، أو جعل مفاهيمه حِكْراً على طائفةٍ خاصّة من الناس دون طائفة أخرى.[2]

لا شَكَّ في أن كلّ واحد من هذه الأسباب يشكِّل دافعاً يؤكِّد على ضرورة ترجمة القرآن إلى مختلف اللغات العالمية؛ كي تتعرّف الشعوب بأجمعها من خلال ذلك على التعاليم والمفاهيم القرآنية السامية.

المستوى الثاني: إمكان الترجمة وجوازها: في سياق الجواب حول إمكان الترجمة يسوق فقهاء التفسير ثلاثة أسئلة أساسية:

الأوّل: هل بالإمكان ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى؟

الثاني: إذا كانت ترجمة القرآن ممكنة، فمع استحالة اشتمال الترجمة على جميع خصائص القرآن، هل يمكن تقديم هذه الترجمة بوصفها قرآناً؟

---

[1]- سورة البقرة، الآية 185.

[2]- معرفت، محمد هادي، تاريخ القرآن، م.س، ص 195 ـ 196.

الثالث: هل يترتّب على نصّ ترجمة القرآن الحكم الشرعي ذاته المترتّب على القرآن الكريم نفسه؟ فهل يجوز لغير المتمكّن من قراءة سورة الحمد باللّغة العربية أن يقرأ ترجمتها بلغةٍ أخرى في الصلاة؟ وهل يحرم على الجنب مسّ الآيات القرآنية المترجمة إلى لغة أخرى، كما يحرم عليه مسّها بنصّها القرآني العربي؟[1]

مرجع هذه المفارقة إلى جدل لم ينتهِ حول ما إذا كان النصّ المترجم هو نفسه النصّ الأصل. وثمّة تشكيك بأن ينجو النص من الأذى وهو يترنَّح بين لغتين لكلّ منهما عالمها المخصوص. يظهر ذلك في حقل الأدب والشعر، مثلما يظهر على الخصوص في حقول الفلسفة والتصوُّف والنصوص المقدّسة. كثير من الباحثين وجدوا أنّ تاريخ التدوين هو نفسه في العمق تاريخ الترجمة. وهذه القاعدة تسري بنفسها على مجمل العلوم الإنسانية التي تبادلتها الحضارات المختلفة من الفلسفة إلى اللاهوت إلى العلوم البحتة. قد تكتسي الترجمة مظهر الشرح والتعليق كما هو الشأن عند ابن رشد. وعلى سبيل المثال فإنك حين تدرس أرسطو فذلك يعني أنّك تشرحه. ثم تحوِّله من لغة إلى لغة، ومن خطاب إلى خطاب. وهذا التحويل هو ما كان يوفّر للفلسفة حيويّتها ونشاطها. والذين يقولون بهذا الرأي يعتقدون أنّ الترجمة تنفخ الحياة في النصوص وتنقلها من ثقافة إلى أخرى. والنصّ ـ برأيهم ـ لا يحيا إلا لأنّه قابل للترجمة، أو أنّه غير قابل لذلك في الوقت ذاته. فالترجمة ككلّ كتابة، هي فعالية وتحويل وإعادة إنتاج. ذلك أنّ ترجمة نصٍّ ما تعني تحويله وتوليده. فالنّص لن يموت، ولن يُلغى إلا إذا لم يعد قادراً على الإنتاج. إلا إذا لم يعد يطرح أسئلة. وفي هذه الحالة فإنّه لا يعود مستحيل الترجمة وحسب، وإنّما لا يُفكَّر فيه وبه، ولا يُتداول، ولا يؤوَّل، ولا يُقرأ، ولا يعود نصًّا[2].

في جواز وبطلان نقل النصّ القرآني

تلقاء الكلام الإلهي نجدنا أمام مهمّة مركّبة: تأويل ضمن حقل النقل والترجمة، وتأويل في مقام فهم الكلام الإلهي والتعرّف إلى مراتبه وبطونه. ولقد مرَّ معنا أنّ بين التأويلين لقاء ومفارقة في الآن عينه. فهما يلتقيان على تظهير النصّ الإلهي قصد إفهامه للمخاطب، ويفترقان في تقنيات التظهير ومدارج الإفهام.

تأويل الترجمة إذًا، هو إجراء إضطراري تحتِّمه وظيفة المترجم حين يفترض عليه واجبُه الديني القيام به. كأن ينقل النصّ إلى لسان حضارة أخرى لأمر يعود إلى ضرورات عقديّة أو إيديولوجيّة

[1]- معرفت، محمد هادي، تاريخ القرآن، م.س، ج1، ص 115.

[2]- بنعبد العالي، عبدالسلام، في الترجمة، م.س، ص43.

أو حضاريّة. بهذا لا يستطيع المترجم مهما بلغت أمانته وقدرته على تفهيم مقاصد الكلمات على الإتيان بما يركن إليه النصّ المقدّس وما يمتلئ به من أسرار. أمّا تأويل التعرُّف فيقصد تقريب ما هو بعيد عبر متاخمة الأسرار التي ينطوي عليها النصّ. بمثل هذا الضرب من التأويل يتحرّر المؤوِّل من الرسوم الوظائفية للتفسير، مثلما يتحرّر النصّ القدسيّ من قيود التلقّي الأوّل ويشرعه على وعود لا متناهية من الفهم. وبقطع النّظر عمّا لو كان المتعرِّف يقدر على متاخمة الطبقات القصيّة للآيات، فإنّه حالما يفتح باب التأوُّل يروح يختبرها بالمحاورة والمساءلة والرجاء. ومثل هذا الاختبار يسري على كل مؤوِّل وإن تكاثر المؤوِّلون ونظروا بأعين متعدّدة إلى نصّ واحد. ذاك ما أعرب عنه ابن كُلاَّب صاحب «كتاب الصفات»، لمّا رأى أنّ كلام اللّه واحد، ولكنّه حين يخرج إلى الفضاء الزماني والمكاني يتّخذ أشكالاً مختلفة ويتجلّى في نصوص متعدّدة[1].

في الجواب على السؤال يرى العلماء أنّ «للقرآن الكريم نواحٍ ثلاثاً تجمَّعْنَ فيه، وبذلك أصبح كتاباً سماوياً، ذا قداسة فائقة، وممتازاً على سائر الكتب النازلة من السماء.

الأولى: كلام إلهيّ ذو قدسيّة ملكوتيّة، يُتعبَّد بقراءته، ويُتبرك بتلاوته.

الثانية: هدىً للناس، يهدي إلى الحقّ وإلى صراط مستقيم.

الثالثة: معجزة خالدة، دليلاً على صدق الدعوة عبر العصور.

وبعد، فهل بإمكان الترجمة ـ من أيّ لغةٍ كانت ـ الوفاء بتلكم النواحي؟ وهل يمكن الحفاظ على الناحية الإعجازية للقرآن ـ وخاصّة الإعجاز البياني منه ـ إذا تمّت المحافظة على المعنى؟ وهل يمكن الحفاظ على قداسة القرآن التي هي مناط التعبُّد إلى اللّه والتقرُّب منه؟

لا شَكَّ في استحالة الحفاظ على المعاني القرآنية بتلك البلاغة التي أنزلها اللّه تعالى ونقلها كما هي في عملية الترجمة. من هنا فإنّ ترجمة القرآن مهما كانت دقيقة وعلميّة لا تمثِّل إلاّ جانباً ضئيلاً من أبعاد القرآن الكريم، ولا يمكنها أن تشتمل على قداسة القرآن ذاتها؛ لأنّ الترجمة ما هي إلاّ كلام المخلوق، والقرآن يبقى هو كلام الله.[2] وترتيباً على هذه الوجهة يتحصَّل لدينا أن لا شيء من أساليب الترجمة يمكن اعتباره وافياً بنقل القرآن إلى اللغات الأخرى، ولكنْ حيث لا مناص من القول بضرورة ترجمة القرآن إلى سائر اللغات فإنّ أفضل أسلوب لترجمة القرآن هو الترجمة الحُرّة.

---

[1]- هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب القطان البصري من أبرز متكلِّمي البصره توفي في 855هـ. وقيل ان الحارث المحاسبي أخذ عنه علم النظر والجدل وقد اشتهر بردوده الكلامية على الجهمية والمعتزلة في يختص بعقيدة التوحيد.

[2]- معرفت، محمد هادي، تاريخ القرآن، م.س، ص 185 ـ 186؛ معرفت، محمد هادي، التفسير والمفسرِّون في ثوبه القشيب، م.س، ج1، ص 121 ـ 127.

ولئن كانت هذه الوجهة لا ترى استحالة ترجمة القرآن، إلاّ أنّها تراها عملية معقَّدة، وتواجه الكثير من العقبات التي لا يمكن تجاوزها. عليه فإنّ ترجمة القرآن ترجمة صحيحة ضرورة يستدعيها صميم الإسلام وواقع القرآن[1]. والذي يتّضح من السيرة العملية للمسلمين على طول تاريخ الإسلام هو وجود التبليغ والدعوة والوعظ والإرشاد في إطار بيان مفاهيم القرآن بمختلف اللغات، وتوظيف الترجمة وتفسير القرآن في هذا النوع من الأنشطة التبليغية والثقافية الواسعة. «إنّ ترجمة القرآن كانت منذ القدَم، ولا تزال، هي السيرة المتداولة بين علماء المسلمين، بل وحتّى غير المسلمين؛ إذ كان لا بُدَّ من الحوار مع كلّ قومٍ بلغتهم[2]. وأمّا من الناحية النظريّة فإنّ مسألة جواز أو عدم جواز ترجمة القرآن إلى اللّغات الأخرى لم يتمّ البحث والحوار بشأنها بين علماء الإسلام في القرنين الأوّلين.

هناك بين فقهاء المذاهب بشأن قراءة القرآن باللغات الأخرى فتاوى مختلفة، تستند إلى المتبنيات الفقهية الخاصّة بكلّ واحد منهم[3]. فقيل مثلاً: إنّ مذهب الشافعي على عدم جواز قراءة القرآن بغير اللّغة العربية، لا في الصلاة، ولا خارجها. ونقل هذا الكلام عن مالك وأحمد وأبي داوود أيضاً[4]. وقد نسب إلى أبي حنيفة القول بجواز قراءة القرآن بالفارسية ـ سواء في الصلاة أو في غيرها، في حين قام إجماع فقهاء الشيعة على عدم كفاية الترجمة في قراءة الصلاة، وأنّ قراءة الترجمة تبطل الصلاة.[5] كما أظهروا إتفاقاً على عدم إجراء أحكام القرآن ـ بصورةٍ عامّة ـ على ترجمته بأيّ لغة.[6]

ولقد بدا من البيِّن هنا أنّ عدم ترتيب الأحكام الشرعيّة على ترجمة القرآن، وعدم جواز قراءة الصلاة بغير العربية، بل وحتّى عدم جواز قراءة القرآن بغير العربية حتّى خارج الصلاة، لا ينهض دليلاً على عدم جواز ترجمة القرآن؛ لأنّ الهدف من ترجمة القرآن لا ينحصر بهذه الأمور، حتّى يكون عدم جوازها دليلاً على عدم جواز ترجمة القرآن. إن ترجمة القرآن ضرورةٌ لا يمكن إنكارها لتحقيق الهدف من نزوله، بمعنى أنّ الهدف العام من القرآن هو هداية الإنسان، وهذا الهدف لا يتحقّق إلاّ من خلال إبلاغ المفاهيم والمعاني القرآنية السامية إلى جميع الشعوب والأمم بلغاتها. ومن هنا ذهب الشيخ معرفت إلى الاعتقاد بأنّ ترجمة القرآن ضرورةٌ يقتضيها واجب التبليغ والدعوة إلى الإسلام.[7] وقد قال في هذا الشأن: «لم تسبق من علماء الإسلام نظرة منع من ترجمة القرآن، بعد أن كانت ضرورةً دعائيّة لمسها دعاة الإسلام من أوّل يومه»[8].

[1]- معرفت، محمد هادي، التفسير والمفسرِّون في ثوبه القشيب، م.س، ج 1، ص 127.
[2]- معرفت، محمد هادي ، تاريخ القرآن، م.س، ص 187.
[3]- انظر: الجصاص، أحمد بن علي: مختصر اختلاف العلماء، ج1، ص 260؛ الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 171.
[4]- انظر: الزركشي: مناهل العرفان، ج 2، ص 115؛ السرخسي: المبسوط، ج 1، ص 37.
[5]- انظر: النجفي: جواهر الكلام، ج 9، ص 299.
[6]- معرفت محمد هادي، تاريخ القرآن، م.س، ص 186؛ معرفت، محمد هادي، التفسير والمفسرِّون في ثوبه القشيب ، م.س، ج1، ص 123 ـ 125.
[7]- انظر: معرفت، محمد هادي، التفسير والمفسرِّون في ثوبه القشيب، م.س، ج 1، ص 127.
[8]- معرفت، محمد هادي، تاريخ القرآن، م.س، ص 187؛ التفسير والمفسرِّون في ثوبه القشيب، م.س، ج1، ص 127.

ومهما يكن من أمر، فعلى الرغم من ذهاب العلماء المسلمين سنّة وشيعة إلى تأييد ترجمة القرآن بشدّة، لاعتبارات وضرورات دعويّة وحضاريّة وخصوصًا للمجتمع المسلم غير الناطق بالعربية، إلاّ أنّهم يحترزون من غياب الدقّة والاختصاص في العمليّة الترجميّة. ولذلك فإنّ منهم من يرى لزوم ضبط الترجمة الصحيحة للقرآن، من خلال جملة من الشروط[1]:

مشكلة الفهم وشرائط النقل

إذا كانت مهمّة الهرمنيوطيقا تصيير البعيد عن الفهم قريباً لطالب الفهم، فليس هدف الهرمنيوطيقي بالأساس استيعاب العالم الكامن خلف النصّ، وإنمّا الانفتاح على عالم الإمكانيات التي يختزنها النص بما يتيح له استكشاف طبقاته المجهولة. لكن عملية الإستيلاء على العوالم الممكنة تستدعي تمثّل النصّ ومحاورته من داخل. وهذه مهمّة تحتاج إلى درجة من المجهود التأويلي يصل فيها المؤوِّل إلى النقطة التي تمَّحي فيها المسافة بين المؤوِّل الناظر في النّص، والنّص المنظور إليه من طرف المؤوِّل. وما ذاك إلاّ لأنّ المؤوّل متضمَّنٌ هو نفسه في العمليّة التأويليّة.

متى اتّصل الأمر بترجمة القرآن الكريم، قد نمسي على منقلب آخر تصير معها الترجمة نفسها واقعاً هرمنيوطيقياً. فالمترجم في مقام اشتغاله على نقل الآيات يجد نفسه في مواجهة تحدّيين متلازمين: تحدّي النقل والتحويل، وتحدي الفهم والتأويل في آن. وذاك بلا ريب، أمرٌ مستصعب، ومهمّة شاقّة في التحدّيَّن معاً، فلا يحسنُهُما على وجه الإجمال إلا من كان على دراية بثلاثة علوم:

---

[1]- 1ـ تجب الإحاطة الدقيقة بمحتوى كلّ آية، مع استيعاب دلالاتها اللفظية ـ سواء في ذلك الدلالات الأصلية أو التبعية، والعمل على تفسير الدلالات العقلية للآية التي تحتاج إلى التفسير.

2ـ يجب تظهير المعنى والمفهوم الكامل لنصّ الآية في الترجمة، من خلال اختيار أقرب المعاني وأنسب الألفاظ في اللغة المنقول إليها، وإذا مسَّتْ الحاجة إلى إضافة لفظ أو عبارة وجب وضعها ضمن معقوفتين؛ تمييزاً لها.

3ـ يجب أن تتمّ ترجمة القرآن تحت إشراف لجنةٍ علميّة مختصّة، ويكون أعضاؤها من المختصّين في مختلف العلوم الدينية؛ كي تسلم الترجمة من الخطأ ومجانبة الصواب.

4ـ يجب الحفاظ على صيغة الحروف المقطَّعة، وعدم ترجمة الكلمات المتشابهة، من قبيل: {البرهان}، و{دابّة}، و{الأعراف}، وإبقاؤها على ما هي عليه من الإبهام، والإحجام عن شرحها وبيانها.

5ـ من الضروري عدم توظيف المصطلحات العلمية والفنية في الترجمة؛ لأن الترجمة إنمّا يراد منها أن تكون نافعة لعامة الناس، والمصطلحات الخاصة لا تفي بهذه الغاية. كما يجب الإحجام عن ذكر الآراء المختلفة في عملية الترجمة.

6ـ من الأجدر أن تتمّ الترجمة على يد مجموعة من الأشخاص، وأن لا تكون عملاً منفرداً، حتّى يمكن لكلّ شخصٍ من هذه المجموعة أن يختار الترجمة المناسبة لتخصُّصه، والوصول بذلك إلى نقاط مشتركة بين الجميع، كلٌّ بحَسَب اختصاصه.

7ـ من الضروري أن يتمّ ضمّ نصّ الترجمة إلى نصّ الآيات القرآنية المترجمة؛ كي يتسنّى للقارئ إذا حصل له شكٌّ في المعنى أن يجري مقارنة بين النصّين، ولا يتوهّم أنّ الترجمة يمكنها أن تكون بديلاً عن القرآن من جميع الجهات.

1 - علم بالعربية: اللغة التي نزل بها القرآن الكريم.

2 - علم باللسان المنقول إليه. أي إلى غير لسان العرب: ذلك بأنّ مهمّة المترجم أن يُعِدَّ للنصّ المترجَمِ ما وَسِعَتْـه قدرتُهُ من إحاطة بقواعد اللّغة، في نحوها، وصرفها، وبناءاتها، وتراكيبها.

3 - علم بنوع النّص: ومقتضاه أن يكون المترجمُ فاهماً محتوى النصّ ومقصده. وهذا المقتضى هو من الشروط الأوّلية التي ينبغي على المترجم حيازتها. فالمترجم العارف بالفلسفة ـ على سبيل المثال ـ يقدر على مقاربة النّص الفلسفي أكثر مما يقدر عليه آخرون ممن لا ذائقة لهم بهذا الفن. كذلك الأمر ما يعني الشعر أو النثر، أو أؤثر الصوفي على سبيل المثال. حيث لا يفلح المترجم ها هنا بلوغ تراكيبها الرمزية ما لم يكن قد أَلِف لغتها ووقف على أسرارها.

بإزاء مشكلة الفهم، يذهب الباقلاني إلى أنّ الله تعالى جعل عجز الخلق عن الإتيان بمثل القرآن دليلاً على أنّه منه، وجليلاً أساساً على وحدانيته».[1] ثم يمضي إلى ما هو أبعد؛ ليبينِّ أنّ فهم الكلام الإلهي يتجاوز حدود الوعي اللساني ليصل إلى تمثُّل هذا الكلام من خلال قبوله والإقبال إليه. «فمن كانت بصيرته أقوى ومعرفته أبلغ كان إلى القبول منه أسبق، ومن اشتبه عليه وجه الإعجاز أو خفي عليه بعض شروط المعجزات وأدلة النبوات كان أبطأ إلى القبول حتى تكاملت أسبابه واجتمعت له بصيرته وترافدت عليه موادّه».[2] لذا فإنّ المتناهي في الفصاحة من سمع القرآن عرف أنّه معجز؛ لأنّه يعرف من حال نفسه أنّه لا يقدر عليه. فما الذي نعنيه إذاً بالفهم؟...

لقد استخدمت التفاسير والمصادر القرآنية مصطلح الفهم بكثرة، وكان الكلام يدور تارة على فهم الآيات القرآنية، وأخرى على قواعد الفهم وشروطه. ذهب بعضهم إلى أنّ الفهم يُعدّ نوعاً من أنواع الإدراك مثله مثل الظّن، والشعور، والذكر، والعرفان، إلخ... وذهب آخرون إلى أنّه يعني الألفة مع الشيء، فتقع به المعرفة بالقلب، ولذا فهو تصوّر عميق للمعنى من لفظ المخاطب عند السماع أو الإشارة، وقيل إنه «إدراك خفي دقيق، ولذا فهو أخصّ من العلم، لذا

---

[1]- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، لا ط، القاهرة، دار المعارف، 1963، ص 17.
[2]- م ن، ص 25.

لا يصحّ أن يوصف به الله تعالى؛ لأن الإدراك في الفهم متفاوت»[1].

تأويل الآيات في أفهام العرفاء

يرتبط سؤال التأويل عند العرفاء بمعنى القرآن، ومعنى القرآن عندهم مرتبط بمعنى ودلالات كلام الله، وإذا كان القرآن هو كلام الله، فإن الوجود أيضا هو كلام الله، باعتبار أن الكون كلّه خلق بالأمر الإلهي «كن»، فالكون هو تجلٍّ لكلمة «كن» الإلهية، فيكون الوجود كلمات الله المسطورة في الآفاق والقرآن كلمات الله المسطورة في المصحف، ويصبح القرآن هو كلمات الله المرقومة التي توازي الوجود وترمز إليه، وكما أن كلام الله الوجودي المنظور لا يمكن حصره ونفاذه **﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾**[2]. **﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّـه﴾**[3]. فإن كلام الله المسطور في المصاحف لا محدود ولا نهائي في تأويله.

بين لا تناهي كلام الوحي ومحدوديّة المتلقِّي، يذهب العرفاء إلى بيان أنّ الحقيقة الغيبية في إطلاقها غير متعقّلة ولا متوهَّمة، فإدراكها هو التحيرّ فيها. والحيرة هنا، تأتي في مقام التعقّل والتدبُّر، لا تلك التي ارتكن فيها الإنسان إلى قبضة الفكر المحض. فثمّة فرق عندهم بين حيرة المتدبِّر

---

[1] في ما يتصل بإمكان فهم آيات الوحي، نجدنا حيال رؤى واجتهادات شتى منها:
أولاً- إنّ فهم آيات القرآن وقفٌ على «من خُوطِب به» وأما غيرهم فلا يقدرون على فهمها.
ثانياً – تأسيساً على تقسيم الآيات إلى صنفين: متشابهة ومحكمة، يرى مفسّرون أنّ الآيات المحكمة قابلة للفهم لجميع المسلمين، أما الآيات المتشابهة فهي عند أصحاب هذا المنحى، ليست كالمحكمة في يسر فهمها. ذلك بأنّها تُحمل على مراتب أهمها: أ- الآيات المتيسّر فهمها للجميع - ب- الآيات التي يتعذّر على الجميع فهمها.
ثالثاً –أنّ جميع الآيات، محكمها ومتشابهها، ممكنة الفهم كما يعتقد كثيرون، ولا توجد أية قرآنية يستعصي فهمها. ومما يبينه علماء التفسير من المعاصرين أنّه «ليس بين آيات القرآن (وهي بضعة آلاف آية) آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحيرَّ الذهن في فهم معناها. القرآنية العربية أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتى أنّ الآيات المعدودة من متشابه القرآن كالآيات المنسوخة، وغيرها، هي في غاية الوضوح من جهة المفهوم».
وقد استندت هذه الفئة، إثباتاً لرأيها، إلى العقل والنقل، ورأت أنّ عدم فهم القرآن يتناقض وصفاته، ومنها كونه «هدى» و«نور» و«مبين»، وعدت الآية الآتية بأنّها تبرهن إمكانية فهم جميع الآيات» ﴿فَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّـه لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً﴾.
فيقسّم كثير من المفسّرين والباحثين فهم القرآن، الى نوعين: فهم عادي عرفي، وفهم عالمٍ واعٍ. ويرى هؤلاء أنّ بعض المعارف الإلهية التي نزلت على قلب النبيﷺ في قالب لفظي هي خارج نطاق الحس والتجربة، والمادة، ومن ثَم فإنّ فهم عامة الناس لها لا يتجاوز الحالة السطحية المادية، بحيث يفهمون الآيات بما لا ينسجم مع الإرادة الإلهية. في مقابل هذه الكثرة ثمّة من يفهم الآيات وفق مبان محدّدة، وشروط خاصة على سبيل المثال، هناك تباين كبير بين الفهمين في شأن الآية الكريمة ﴿يَدُ اللَّـه فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ والآية﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، حيث أخذ المشبِّهة وبعض علماء التفسير بهذه الآية وأمثالها دون اهتمام وعناية بمرتكزات التفسير وشروطه، ودون الأخذ بالاعتبار القرائن المقامية والكلامية، سواء كانت هذه القرائن متصلة بالجملة، أم منفصلة عنها. لكن هناك الكثير من العلماء من يرد على هذه الحجة فيعتبر أن: «هذه القرائن ـ كالآية التي تفسّر الآية الأخرى ـ وهي ذات تأثير كبير في بلورة الظاهر، خصوصاً وأنّ الكلام الإلهي يصدُق بعضه بعضاً، ويسنُد بعضه بعضاً.
[2] - سورة الكهف، الآية 109.
[3] - سورة لقمان، الآية 27.

وحيرة الباحث عن معنى الكلمات في ظاهر الحرف والعبارة. فإنّ حيرة الأخير تقع في مرتبة ناقصة وعلامتها تعطيل الأفهام والحؤول دون تلقي القول الإلهي على الحقيقة[1]. أمّا حيرة المتدبِّر الذي حرّر قلبه وأطلقه من التعلقات والميول والرغبات الدنيويّة، فحيرته عبارة عن تحول القلب وتبدّله انسياقًا مع تنوّع الحقيقة في صورها المختلفة، أي إدراك الوحدة في الكثرة، والتنزيه في التشبيه، والحقيقة في المجاز. وبالتالي إدراك الثبات في التنوع والتنوّع في الثبات. وحده الذي يستطيع إدراك هذا التنوّع، كما في قوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾[2]. وفي آية ثانية: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّـه لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾[3].

في الحكمة المتعالية مثلاً، تتخذ العملية التأويلية أهميّة معرفيّة خاصّة؛ لجمعها المنهجي بين البرهان والقرآن والعرفان، حيث يأخذ التأويل تبعاً لهذا الجمع معنى الكشف عن مراتب المعنى وبواطنه[4]. ولكي لا يشتبه الحال على المأخوذ بتعبير الباطن، يرفض ملا صدرا بشدّة مصطلح التأويل المشبّه بالباطنية، ويؤكّد على التفسير بما له من المعنى الشامل للتأويل، ووفق طريقة الراسخين في العلم الذين خصّهم الله تعالى بالتأويل. وهذه طريقة تحفظ الظاهر بقدر ما تعتني بالباطن. فتأويل الشريعة يعني أسرار العبادات، وتأويل الطريقة يعني أسرار النفس، وتأويل الحقيقة يعني أسرار الوجود. لا يبتعد صدر الدين الشيرازي في مسلكه التأويلي عن مذاق أهل المكاشفة؛ بل يتابعهم في مقولة الظاهر والباطن، ليرى أنّ للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطون سبعة هي مراتب المعنى القرآني الذي يتصاعد من المعنى الظاهر إلى المعنى المتخيّل بالحواس الباطنية، ثم إلى المعنى العقلي المجرّد ثمّ إلى المعنى الأمري الذي هو عالم الروح. وهذان المعنيان الأخيران هما من عالم الآخرة، حيث يرى الشيرازي أنّ لكلّ منهما درجات ومراتب ومنازل ومقامات تتجاوز حدود العقل فضلاً عن الحسّ، وهي معانٍ لا يدركها إلّا الأوحدي من الأنبياء والأولياء، أمّا لو تصاعدنا في المعنى فسنجد مرتبة فوق كلّ هذه المراتب لا يدركها أحد حتى الأنبياء إلا إذا فنوا عن العوالم وتجرّدوا عن النشآت وبلغوا مقام الوحدة.

على أن ما يرمي إليه الشيرازي من مقولة البطون، التي تتجاوز السبعة في الواقع إلى ما شاء الله تعالى، هو الاشارة إلى تكثّر المعنى القرآني كثرة لا تقف عند حدّ؛ لأنّها كلمات الحق تعالى التي

[1] - محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكّية، ج4، ص 197.

[2] - سورة محمد، الآية 24.

[3] - سورة النساء، الآية 82.

[4] - جابر، علي أمين: فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي، ط1، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، 2014، ص 141 – 150.

لا تنفذ: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[1].

فهم الكلام الإلهي وفق التأويلية الصدرائية ليس مجرّد مرتبة مدرجة ضمن الهندسة المعرفية لمراتب الحكمة المتعالية. إنّه، بحسبها، كلّ المراتب بوصف كونه حاضراً فيها، محيطاً بها عميق الإحاطة. وهو في الآن نفسه مفيضاً عليها الوجود والعلم والتسديد. وإلى هذا فإنّه لا يغادر أيّ منها إلّا لكي ينشيء لها ظلاً وجوديًّا في القرآن. فالقرآن يتّسع للمراتب الوجوديّة كلّها. وضمن هذه الدّالة فهو جامع الوجود. كما في الآية ﴿مَالِ هَذَا ٱلْكِتَابِ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا﴾[2].

في كتاب مفاتيح الغيب يعرض صدر المتألهين أربعة مسالك تفسيرية للقرآن هي: مسلك أهل اللغة، ومسلك أهل التأويل الذين يصرفون الألفاظ عن مفهومها الأوّل.. ومسلك أهل الجمع بين التفسير الحرفي والتأويل، ثم ينتهي إلى الأخذ بما يسميه مسلك الراسخين في العلم.

خاصيّة أهل هذا المسلك الذي يتبناه ملا صدرا، أنّهم -كما يقول- ينظرون بعيون صحيحة منوّرة بنور الله في آياته من غير عَوَرٍ ولا حَوَل، ويشاهدونه في جميع الأكوان من غير قصور ولا خلل. إذ قد شرح الله صدورهم للإسلام، ونوَّر قلوبهم بنور الإيمان، فلانشراح صدورهم، وانفتاح روزنة قلوبهم يرون ما لا يراه غيرهم. ويسمعون ما لا يسمعون. ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه، ولا الخلط بينهما، كالفاتر من الماء. بل كالخارج عن عالم الأضداد كجوهر السماء. فالخارج عن الضدّين ليس كالجامع للطرفين[3]..

تأويليّة صدر المتألهين تنتمي إلى الصفات التي وضعها لمسلك الراسخين في العلم هي تأويلية أبدعت مفاتيح جديدة في عالم التفسير تقوم على استنباط طبقات النصّ عبر استئنافٍ مستمرٍّ ودائم لعمليات الفهم. أمّا التأويل عنده فيرتكز إلى آليات مثلثة الأضلاع هي النص والعقل والكشف. وهو ما لم ينصرف إليه على الجملة جمع المفسرين في عصره.

ولئن كان ثمة ما يستشير الإشكال حول مصطلح التأويل، فلهذا المصطلح عند ملا صدرا معنى خاص، وهو أن التأويل يعني التفسير نفسه، ولكن مع استئناف لا ينقطع من أجل استكشاف المزيد

[1] - سورة الكهف، الآية 109.

[2] - سورة الكهف، الآية 49.

[3] صدر الدين الشيرازي(ملا صدرا): كتاب مفاتيح الغيب، تعليق علي النور ومحمد خواجوي، لا ط، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، 1999، ص 153.

من فهم حقائق الآيات. لكن هذا النوع من التأويل (أي التفسير المستأنف) عند ملا صدرا له قواعده ومعانيه وضوابطه. نذكر منها على وجه الحصر ما يلي:

دحض طرق التفسير التي تفصل بين اللفظ ودلالته.

وصل ظاهر اللفظ بظاهر المعنى، وظاهر المعنى بباطنه وهكذا دواليك وصولاً إلى ما يسمّيه بالكشف.

دحض ثنائيّة المجاز والحقيقة في معرض تفسير المحكم والمتشابه من الآيات. إذ ثمة اتصال ووحدة بين المجاز والحقيقة. ذلك أنّ كلّ القرآن حقيقة لا مجاز في مقام الكشف.

اجتهادات العلماء في ترجمة الآيات

لقد أفرد الجاحظ بحثاً معمّقًا بشأن الترجمة في «كتاب الحيوان»، وبحث في ضمنه ترجمة النصوص الدينيّة[1]. كما ذُكر ابن أبي قتيبة الدينوري(322هـ)[2] بوصفه واحداً من طلائع الذين تناولوا بحث إمكان أو عدم إمكان ترجمة القرآن[3]. وبعد ذلك بقرونٍ عمد الشاطبي ـ وهو من العلماء الكبار ـ إلى تفصيل البحث في مجال ترجمة القرآن الكريم، في كتاب الموافقات.

إنّ عمق المباحث التي ذكرها الجاحظ تدعونا إلى بيان خلاصةٍ لآرائه في هذا الشأن. ويمكن بيان الآراء التي ذكرها الجاحظ ضمن النقاط التالية:

أـ إنّ الترجمة في الحقيقة هي نوعُ وكالة، ويكون الوكيل فيها نازلاً منزل موكِّله، وعليه أن يسعى في استيفاء حقوق موكِّله. بَيْدَ أنّ الترجمة تنطوي على مسار معقَّد وصعب المنال؛ إذ لا يستطيع المترجِم بلورة جميع التفاصيل التي يتوفَّر عليها النصّ المترجَم. وفي ذلك قال الجاحظ: «إنّ التَّرجُمان لا يؤدِّي أبداً ما قال الحكيمُ، على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته، وخفيَّات حدوده، ولا يقدر أن يوفّيها حقوقها، ويؤدِّي الأمانة فيها، ويقوم بما يلزم الوكيل، ويجب على الجَرِيّ. وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها؟[4]».

ب ـ إنّ من بين قواعد الترجمة الجيّدة أن يكون المترجِم متمكّناً من كلا اللغتين ـ المنقول منها والمنقول إليها ـ على مستوى التخصُّص، وأن يعلم التفاصيل والفروق الدقيقة في كلا اللغتين.

[1]- انظر: أبو عمرو الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 75 ـ 79.

[2]- انظر: ابن فرحون المالكي: الديباج المذهَّب، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور ، لا ط، دار التراث للطبع والنشر ، ج1، ص 35.

[3]- انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز - محمد عبد الله دراز، لاط، دار الكتب العلمية، 2004، ص 68.

[4]- الجاحظ، كتاب الحيوان، م.س، ج 1، ص 75 ـ 76.

بَيْدَ أن تحقيق ذلك صعبٌ للغاية؛ لأنّ كل لغة تستدعي أن يستنفد الشخص كامل قواه المعرفيّة، حتّى لا يبقى لديه فائضٌ لتوظيفه في اللغة الأخرى، ومن هنا كان وزان المترجِم وزان الذي يحمل بطّيختين بيدٍ واحدة، ولن تكون نتيجة جهده سوى إسقاط كلا البطيختين. يقول الجاحظ: «وإنّما له قوّةٌ واحدة، فإنْ تكلّم بلغةٍ واحدة استُفْرِغَتْ تلك القوّة عليهما[1].

ج ـ إنّ ترجمة الكتب والنصوص الدينية والوحيانية أصعب بكثيرٍ من ترجمة النصوص العلمية. ويمكن القول: إنّ العقبات والموانع الماثلة في طريق المترجِم عند ترجمته للنصوص الدينية يستحيل تجاوزها؛ إذ في هذا النوع من الترجمة يكون الكلام حول مفاهيم ما ورائية تتعلّق بالشأن الإلهي والصفات الإلهية وما إلى ذلك. كما أنّ الأسلوب البياني للنصوص الدينية الوحيانية يحمل من الخصائص التي تعرقل عمل حتّى المترجِم الحاذق، فما ظنُّك بالمترجِم الذي لا يمتلك الصلاحية اللازمة؟! وفي ذلك يقول الجاحظ: «هذا قولُنا في كتب الهندسة، والتنجيم، والحساب، واللحون، فكيف لو كانت هذه الكتب كتب دينٍ وإخبار عن الله عزَّ وجلَّ؟[2].

لقد تحدَّث الجاحظ في العمق، وصرَّح بتعقيد الترجمة، وقال ذلك الكلام الذي يقوله اليوم العلماء المهتمّون بموضوع ترجمة النصوص المقدَّسة.

أما الشاطبي فقد أوضح آراءه بشأن ترجمة القرآن ضمن مقطعين: المقطع الإجمالي؛ والمقطع التفصيلي. فيرى في المقطع الإجمالي أنّ القرآن نزل بلسان عربي مبين، ولم يكن لسائر اللغات الأخرى أي تدخُّل فيه، ولم يكن لها سهمٌ فيه. يضيف: إنَّ فهم القرآن إنّما يكون عبر فهم اللغة العربية، وفي ذلك قال الشاطبي: «فمَنْ أراد تفهّمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلُّب فهمه من غير هذه الجهة.[3]

وفي بيان دعواه القائمة على انحصار فهم القرآن بفهم اللغة العربية: إنّ أوضاع وأساليب اللغة العربية تختلف عن سائر اللغات الأخرى، ومراده من هذه الأوضاع وجود الاشتراك والترادف وأمثال ذلك في مفردات لغة العرب. ومراده من الأساليب ذكر العام وإرادة العام، وذكر العام وإرادة الخاص، وذكر الخاص وإرادة الخاص، وذكر الخاص وإرادة العام، والإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وما إلى ذلك. ومن هنا فإنّ فهم القرآن لا يتأتّى إلاّ من خلال فهم اللغة العربية[4].

---

[1]- م ن، ص 76.

[2]- الجاحظ، كتاب الحيوان، م.س، ص 77.

[3]- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، م.س، ج 2، ص 64.

[4]- انظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، م.س، ج2، ص 64 ـ 66.

وأما في المقطع التفصيلي فيقول: للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالّة على معان نظران: **أحدهما**: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة دالّة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية؛ والثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيّدة دالة على معانٍ خادمة، وهي الدلالة التابعة.

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلّمين، ولا تختص بأمّة دون أخرى، فإنّه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلاً، كالقيام، ثم أراد كلّ صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتّى له ما أراد من غير كلفة. ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأوّلين ممَّنْ ليسوا من أهل اللغة العربية، وحكاية كلامهم، ويتأتّى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها. وهذا لا إشكال فيه. وعليه فإنّ قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ**﴾[1] مثلاً يمثّل مصداقاً لهذه الجهة، حيث يمكن ترجمتها إلى اللّغات الأخرى، ولا يختصّ فهمها بفهم اللغة العربية.

وأما الجهة الثانية (الدلالة التبعيّة) فهي التي يختصّ بها لسان العرب فى تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإنّ كل خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار بحَسَب المخبر، والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك.

وعليه تكون الدلالة التبعيّة ـ طبقاً لادّعاء الشاطبي ـ خاصّة باللغة العربية، ولذلك لا يمكن ترجمة اللغة العربية أو لغة القرآن النازلة باللغة العربية إلى لغة أخرى تفتقر إلى «الدلالة التبعية». وإليك نصّ عبارة الشاطبي في هذا الشأن: «وإذا ثبت هذا فلا يمكن مَنْ اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حالٍ، فضلاً عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي»".[2]

وفي ما يتعلّق بالآراء التي ذكرها الشاطبي يمكن القول:

أوّلاً: إنّ ما ذكره الشاطبي بالنسبة إلى الكلام، وأنه مشترك بين جميع اللغات، لا يقتصر ـ في الحقيقة ـ على الوجه الأوّل، بل حتّى الكلام الذي ذكره في الوجه الثاني يشترك بين جميع اللغات، أو على الأقلّ إنّ اللغة الفارسية ـ التي نمتلك العلم بقواعدها في الحدّ الأدنى ـ تتوفّر على جميع الخصائص التي ذكرها الشاطبي بالنسبة إلى «لدلالة التبعية»، من قبيل: الإيضاح، والإيجاز، والإطناب، وأمثال ذلك. اللهمّ إلاّ إذا كان مراده من الدلالة التبعية شيئاً آخر غاب عن فهمنا.

---

[1]- سورة القصص، الآية 4.

[2]- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، م.س، ج2، ص 68.

وثانياً: إنّ الترجمة تبقى ترجمة، والنصّ الأصلي يبقى نصّاً أصلياً. توضيح ذلك: إنّ للنصّ والكلام الأصلي خصائصه، وللترجمة خصائصها. ولو توفّرت الترجمة على جميع خصائص الكلام والنص الأصلي لن يعود هناك من اثنينية بين النصّ والترجمة. هذا في حين أنّ للنصّ والكلام الأصلي وجوداً وتشخّصاً خاصّاً به، وإن للترجمة وجوداً وتشخّصاً خاصّاً بها. ومن الحقائق المتَّفق عليها بين جميع المحقِّقين أنّ بعض خصائص الكلام الأصلي قد تختفي في الترجمة، إلاّ أنّ الهدف الرئيس من الترجمة، والذي يتمثّل في إيجاد الارتباط والتواصل مع المخاطَب ونقل الخطاب له، إنّما يتمّ عبر هذه الآلية. وهذه الآلية هي التي اختارها جميع العقلاء للتفهيم والتفاهم بين مختلف الثقافات واللغات.

يلاحظ، في مؤلّفات عدد من الباحثين، «أنهم عدوا التفسير – وهنا بمعنى التأويل - مفتاحاً لفهم الآيات: «فالتفسير عندهم كشف المغلق من المراد بلفظه»، وعلى ما يرى الزركشي أنّ التفسير هو الباب الذي يفضي إلى الفهم: «ومن ادّعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب، فظاهر التفسير يجري مجرى تعلّم اللّغة التي لا بّد منها للفهم»[1].

يشير الزرقاني، في فصل «فضل القرآن والحاجة إليه»[2]، إلى أنّ العمل بتعاليم القرآن يكون بفهمه، وفهمه منوط بتفسيره: يضيف: «إنّ العمل بهذه التعاليم لا يكون إلا بعد فهم القرآن وتدبّره والوقوف على ما حوى من نصح ورشد، والإلهام بمبادئه عن طريق تلك القوّة الهائلة التي يحملها أسلوبه البارع المعجز، وهذا لا يتحقّق إلا عن طريق الكشف والبيان لما تدلّ عليه ألفاظ القرآن، وهو ما نسمّيه بعلم التفسير»[3].

والقصد كما يعتقد المفسّرون بأنّ للمعنى الواحد مراتب وطبقات كثيرة، قد تصل حسب بعض الروايات إلى سبع أو سبعين مرتبة، وبوسع المخاطب أن يخوض غمار هذه المراتب مع الالتزام بضوابط التفسير وشروطه والمعايير المتبعة فيه، فللآيات القرآنية معان كثيرة يمكن اكتشاف بالمزيد منها مع تطوّر الإنسان في المجالات المختلفة، غاية ما هناك أنّ هذه المعاني المعروف منها، وغير المعروف، يقع بعضها في طول بعض، وليست عرضية، وإلاّ لوجب إهمال تلك المعاني التي لا تنسجم مع غيرها ومع القصد الإلهي بحكم عرضيتها وتقاطعها.

---

[1]- تفسير النص القرآني – المصدر نفسه – ص 67.

[2]- الزرقاني، محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1415هـ - 1995م، ص 120.

[3] - م ن، ص 126.

وبحكم إعادة الترتيب اتّخذ الكتاب وحدته العضويّة، وهذه إحدى أهمّ معجزات القرآن. إذ النص واحد لا يتغيّر ولا يتبدّل وتختلف قراءته تبعاً للتركيب في تطوّر العقل البشري، فلكلّ حالة عقلية تاريخية إسقاطاتها الذهنيّة الخاصّة بها على القرآن تبعاً لمبادئها العقلية وأشكال تصوّرها للوجود. أمّا النصّ فهو ثابت ليس على مستوى الكلمة فقط ولكن أيضاً على مستوى الحرف. فالقرآن في بنائيته الحرفية – كما يلاحظ عدد من الباحثين - يماثل البنائية الكونية بحيث إذا تفلّت نجم عن موقعه اختلّ النظام الكوني كلّه، ولهذا قابل الله بين البنائية الحرفية للقرآن و(موقع) النجوم، فلم يقسم – سبحانه – بالنجم ولكنّه أقسم بمواقعها في سياق تعريفه بخصائص القرآن البنائية[1]: ﴿**فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لّا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[2].

فليس من أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنية على مستوى الحرف المماثل لصياغة الكون غير الله. فلكلّ حرف وظيفته (الألسنة البنيوية) في الإنشاء القرآني الذي ليس هو مجرّد بلاغة فقط. فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة. فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل فإنّه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الإحكام المطلق. فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفاً ضمن جناس وطباق، إذ تتحوّل الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى (مصطلح دلالي) متناهي الدقّة ﴿**فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ*وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ**﴾[3]. فلكلّ كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميّزة، وذلك خلافاً للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة، فلا يورد القرآن (مسَّ) بمعنى (لمس) إطلاقاً، ولهذا حين قال الله ﴿**لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ فقد قصد (النفس) الطاهرة وليس (البدن)، فالبدن (يلامس) النساء:﴿**أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ**﴾[4]، وكذلك ﴿**وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِم**﴾[5]، أما (المسَّ) فيتجه إلى المعرفة والإدراك والإحساس والشعور: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ**﴾[6]. وكذلك ﴿**إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ**﴾[7]. فمُس القرآن يعني إدراكه والشعور به. وتفصيل المعنى هنا أنّه لا يمسّ الكتاب

[1]- انظر: حاج حمد، محمد أبو القاسم: منهجية القرآن المعرفية، لا ط، بيروت، دار الهادي، 2003، ص 97.
[2]- سورة الواقعة، الآيات 75-80.
[3]- سورة الواقعة، الآيتان 75-76.
[4]- سورة النساء، الآية 43.
[5]- سورة الأنعام، الآية 7.
[6]- سورة الأعراف، الآية 201.
[7]- سورة آل عمران، لآية 120.

المكنون الذي فيه القرآن إلاّ المطهّرون، أو لا يمسّ القرآن الذي في الكتاب إلاّ المطهّرون. والكلام على أيّ حال مسوق لتعظيم أمر القرآن وتجليله، فمسّه هو العلم به وهو في الكتاب المكنون كما يشير إليه قوله: ﴿إِنّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ . والمطهّرون ـ اسم مفعول من التطهير ـ هم الذين طهّر الله تعالى نفوسهم من أرجاس المعاصي وقذارات الذنوب، أو ممّا هو أعظم من ذلك وأدقّ وهو تطهير قلوبهم من التعلّق بغيره تعالى، وهذا المعنى من التطهير هو المناسب للمسّ الذي هو العلم، دون الطهارة من الخبث أو الحدث كما هو ظاهر[1].

وهو مسّ لا يأتي إلا للمطَّهرين نفساً وليس للمتطهّرين بدناً فقط، فعلوم القرآن المكنونة لا تتكشّف للسارق والقاتل والزاني والمنتفع بها في أغراض الدنيا، وقد صيغت هذه الآية في إطار الربط بين الكرم والمكنون والطهر. فالكرم يعني العطاء، فإذا انقطع القرآن عن العطاء لم يكن كريماً، والعطاء يرتبط بتكشّف المكنون، فما كان متكشّفاً في السابق فهو موروث، وليس عطاءً جديداً يضفي على القرآن صفة الكرم، ثم إنّ هذا العطاء يكون لنفس طاهرة[2].

وليس للنفوس الطاهرة مواصفات (فوق طبيعية) كما يفترض البعض وإن تفاوتت درجاتها العبادية، إذ تشمل هذه النفوس أولئك الذين لا يعانون كثيراً مراتب الارتقاء الديني عبادة، وتشمل متوسطي الارتقاء، وأعظمهم عند الله هو السابق: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّـهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّـهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾[3].

إذاً، فالقرآن ممنهج بالاستخدام الإلهي لمفردات اللغة العربية على مستوى الاصطلاح الدقيق، منزّل على مستوى الحرف، وغاية ما نستطيع قوله إنّه ما كان من عنعنة وكشكشة في لغة بعض القبائل قرأت بها القرآن لا علاقة له بحرف التنزيل، وإنّما هي قراءات هم قرأوا بها بما يتيسّر في لسانهم؛ أما ما جاء من إعراب وتشكيل في عصر التدوين من بعد اللغة فحكمُه إلى المنهج المحيط بالشرعة [4].

لهذا يتطلّب العلم القرآني قاموساً (ألسنياً معرفياً) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية إلى نظرية (العائد) المعرفي، أو المرجع، أو الوسيط، فهناك ثلاثة أمور في عملية توصيل دلالات المفردة. فهناك الكلمة، وهناك الأمر الذي تشير إليه، وهناك التصوّر العقلي المشكل عن

[1] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج19، ص37.

[2]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س.

[3]- سورة فاطر، الآيتان 31-32.

[4]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س.

هذا الأمر في الذهن وذلك خلافا للتصوّر التقليدي لفقه اللغة والمعاني. فخصائص اللغة غالباً ما تأتي مرتبطة بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصوّر، فكلّ أمّة تتكلّم كما تفكر، ونحن نعلم بأنّ لغة القرآن هي الوسيط الذهني للتصوُّر، فكل أمة تتكلّم كما تفكّر ونحن نعلم بأنّ لغة القرآن لغة عربية وقد ورد المعنى بذلك كما في الآيات الكريمة (لساناً عربياً - حكماً عربياً)، ما يعني أنّ اللغة ليست مجرَّد كلمات دالَّة على مُسّمى دون وسيط مشكَّل للتصوّر..

العربية والمفارقة الهرمنيوطيقية

بوصفه لغة الوحي ينطوي لسان العرب على خاصِّية مفارقة، في مقام كونه كلاماً وحيانياً. ولذا من غير الجائز التعامل مع العربية في مثل هذا المقام بالذات كلغة مثل سائر اللغات.

لقد نزل القرآن الكريم لفظاً ومعنى باللسان العربي. وهناك عدد من الآيات يبيِّن ذلك، منها: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾**[1]. **﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾**[2]**﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾**[3].

فالقرآن الكريم أنزل باللّسان العربي. فكان نزوله أعظم تحوّل تاريخيّ في اللّغة العربية وآدابها ومعجزاتها الكبرى في كلّ موضوع من المواضيع التي حفل بها. فلقد كان نزوله بداية لانطلاقة اللغة العربية انطلاقه كبرى من إطارها المحدود في الجزيرة العربية إلى الانتشار على صعيد عالمي. فالقرآن للناس كافة، وخطابه للعالمين.

على هذا التخصيص شغل موضوع نقل القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية حيّزاً وازناً من تفكير الهيئات الدينية الإسلامية كما عالجه رجال الفقه والكلام واللغة منذ أقدم العصور.

وفيما كانت المناقشات والمطارحات حول هذا الموضوع تحتدم حيناً، وتفتر أحياناً، كان من لا ينطقون العربية قد تعلّموا هذه اللغة ونقلوا القرآن الكريم إلى لغاتهم أو نقلوه إلى لغاتهم عن ترجمات أخرى من دون الرجوع إلى أصله العربي.

ويستدلّ من البحث عن مواقف الكثيرين من الفقهاء والتيارات الكلامية وأنّهم لم يجيزوا ترجمة القرآن. فقد اجمعوا على استحالة ترجمة القرآن بمعانيه الأصلية ومعانيه التي اشتمل عليها.

ففي معرض الكلام عن الميّزات البلاغيّة للقرآن الكريم يرى بعض هؤلاء من المعاصرين: «أنّ

[1]- سورة يوسف، الآية 2.

[2]- سورة الشعراء، الآيات 193-194-195.

[3]- سورة الشورى، الآية 7.

نقل الخواص البلاغية العربية إلى ما يقابلها في اللغات الأخرى، على فرض العثور عليه كلّه لا يستتبع الدرجة البلاغية في تلك اللّغة. والتصرّف باختيار الأساليب البلاغية المناسبة للّغة الأخرى قد يحصل بلاغة، ولكنّها تنسب لصائغ الترجمة، ومحال بالتالي أن يصل إلى حد يعجز البشر، كيف وهذا الصوغ صوغه وهو من البشر؟ وإذا يكون الإعجاز الذي به كان القرآن آية فائتاً لا محالة في الترجمة».

يكاد ابن حزم الحنبلي يقول إنّ من قرأ أم القرآن أو شيئاً منها أو شيئاً من القرآن في صلاته مترجماً بغير العربية، أو بألفاظ عربية غير الألفاظ التي أنزل الله تعالى، عامداً، بطلت صلاته، وهو فاسق؛ لأن الله تعالى قال: (**قرآناً عربياً**) وغير العربي ليس عربياً، فليس قرآناً، وإحالة عربية القرآن تحريف لكلام الله، وقد ذم الله تعالى من فعلوا ذلك[1].

أمّا في ما جاء حول حكم قراءة القرآن بالعجمية، فقد أفاض الزركشي في معالجة مسألة قراءة القرآن مترجماً فقال: «لا تجوز قراءته بالعجمية سواءً أحسن العربية أم لا، في الصلاة وخارجها. واستقرّ الإجماع على أنّه تجب قراءته على هيئته التي يتعلّق بها الإعجاز لنقص الترجمة عنه، وكذلك لنقص غيره من الألسن عن البيان الذي اختص به دون سائر الألسنة. وإذا لم تجزِ قراءته بالتفسير لكان التحدّي بنظمه، فأحرى أن لا تجوز الترجمة بلسان غيره.

ولما كان القرآن الكريم متعبّداً بلفظه إجماعاً، فلا مجال لأن تؤدّي التراجم المقصود الحقيقي لكلام الله، ولذلك قال الإمام الغزالي: «لا تقوم ترجمة الفاتحة مقامها، ولا تجزي الترجمة العاجز عن العربية. ولو أمكن لأيٍّ من البشر ترجمة القرآن ترجمة حرفيّة لخرج القرآن عن كونه معجزاً، وكان في إمكان البشر أن يأتي بمثله[2]...

في غمرة هذه المباحث والمطارحات التي بدأت منذ العصر الإسلامي الأول وما تزال مستمرّة خصوصاً حيال ما نشهد من تقدّم العلوم والمعارف وسهولة الترجمات، ناهيك باستخدام الكومبيوتر لهذه الغاية، فقد عالجت مشيخة الأزهر هذه الإشكالية منذ 1929. ثم توصّلت الى أن الغاية من ترجمة معاني القرآن هي تبسيط هذه المعاني وتفسيرها بدقة وترجمتها باعتبار أنّ القرآن لفظ عربي معجز وله معنى. أما نظمه العربي فلا سبيل إلى نقل خصائصه لأنّ هذا مستحيل استحالة قطعية «أما الخلاصة التي آلت إليها آراء هؤلاء المعاصرين حول هذه المسألة بالذات هي «أنّ ترجمة القرآن الكريم ترجمة تامّة تؤدّي من المعاني والتأثير ما تؤدّيه عبارته العربية، إنّما هي

[1]- ابن حزم: المحلىّ، ج 3، ص 254.
[2]- الغزالي: الوجيز، ص 26-27.

ضرب من المحال» والحجة في مشروعة هذا التقرير قائمة على أربعة مرتكزات:

ـ أنّ القرآن الكريم معجز لا يمكن ترجمته.

ـ أنّ ترجمة القرآن بحرفيته غير ميسورة.

ـ أنّ الترجمة تفقد القرآن روعة النظم العربي والطلاوة واللذة والتأثير في النفوس.

ـ أنّ في الترجمة ما يؤول بعض الألفاظ[1].

لعلّ ما ينتهي إليه الجمع الأعظم من العلماء المسلمين حيال ترجمة القرآن هو أنّ الحقيقة المتعالية حلّت في العبارات والحروف. وأنّ العبارة والحرف واللفظ هي الحقيقة نفسها لا صورة عنها. بل هي ليست شكلاً لمحتوى، أو إلباساً لفظياً لمقاصد الوحي. فالحرف حقيقة ومعنى لا مجرّد لفظ عارض على المعنى. واذن فاللفظ عين التعبُّد، به يتّصل العابد بالمعبود على حقيقة العبادة؛ لذلك كانت الصلاة وقفاً على لغة القرآن. وعلى هذه النشأة يصير مآل الترجمة معرفة بالنص من الدرجة الثانية، أي أنّها نقل لسطوح الأحرف لا تظهير لمقصد القائل ذاته.....

بين تأويل النقل الترجمي وتأويل التدبُّر لقاء وافتراق في آن. لقاء حول الكلام نفسه وافتراق في فهم الكلام نفسه. أي حقيقة المقصد الإلهي من القول المنزَّل. فإذا كان التأويل كمفهوم كلي يعني حمل الكلام على غير المعنى الذي وضع له، فالنقل الترجمي يبتدئ من اللفظ وينتهي في اللفظ، وبذلك يفارق طبقات المعنى التي يختزنها النص القدسي. أما التأويل المتدبِّر فهو الذي يمضي إلى ما لا يتناهى في استبصار معاني الآيات ومقاصدها. وبذلك يتعذَّر على المؤوِّل الوصول إلى مطابقة قصد المتكلم مطابقة تامّة. وما ذاك إلا لأن لكلّ مؤوِّل تأويله وفهمه الخاصَّين به.

أما الراسخون فلزموا التوجيه الإلهي لمّا قيّدوا تأويلهم كلامه تعالى بعلمه. كما جاء في **الآية** **﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّـه الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾**[2] ومعنى هذا أنّهم لرسوخهم في العلم آمنوا، وسلّموا بالمحكم والمتشابه منه...

[1]- راجع: البنداق، محمد صالح: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ط1، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، 1980، ص 73.

[2]- سورة آل عمران، الآية 7.

بحوث تأصيليّة

يهدف هذا الباب إلى تفعيل المنهج التأصيلي في الفكر الإسلامي، عبر تظهير الدراسات والبحوث المعمّقة في حقل المعرفة الدينية والأخلاقية والفلسفية... كما يعتني بتقديم بحوث تأسيسية في الحضارة الإسلامية.

تهافت اليقين المعرفيّ

إشكاليَّات المنْهج في العلوم الإنسانيّة الغربية

طلال عتريسي[*]

تمضي هذه المقالة للباحث البروفسور طلال عتريسي نحو مُتاخمة واحدة من أبرز المعضلات المعرفية التي واجهتها العلوم الإنسانية الغربية، وهي معضِلة التحويل القهري لمكانة الإنسان المعاصر وحصره في العالم المادي الإستهلاكي. وهذا عائد برأي الباحث إلى الغيب المنهجي الذي حكم ديناميات التفكير والسلوك في الحضارة الحديثة. وهو ما أدّى إلى تداعيات معرفية خطيرة في مقدمها التشكيك في ما إذا كانت العلوم الإنسانية الحديثة هي علوم منتجة للمعرفة أم أنّها مجرّد أدوات إيديولوجية للهيمنة.

المحرر

تراجع بريق «الأنموذج الغربي» في العقود القليلة الماضية، ولم يعد هذا الأنموذج في عيون العالم وفي عيون المسلمين خصوصاً مرجعية مهيمنة لا يرقى إليها الشكّ في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية. وأسباب هذا التراجع كثيرة تعود إلى تفاقم المشكلات العميقة الأخلاقية والأسرية والنفسية في المجتمعات الغربية، وإلى التدهور الاقتصادي والتراجع السياسي اللّذين يعيشهما الغرب ويخشى من عواقبهما التي تنذر بمخاطر كثيرة، مروراً بالتحوّلات الفكرية باتّجاهاتها المختلفة، مثل: الحداثة، وما بعد الحداثة التي أثارت الشكوك والأسئلة عن «يقينيات» الغرب التي تأسّست عليها علومه الإنسانية والطبيعية...

فلم يعد الغرب يقيناً. وقد شجّع هذا التراجع ظهور الدعوة إلى التفلّت من هيمنة النظريات والمناهج الغربية في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية، خصوصاً في البلدان الإسلامية التي كانت تشهد بدورها في العقود المنصرمة تحوّلات باتّجاه استعادة الثقة في هويّتها الدينية والثقافية.

---

*ـ باحث وأستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية.

ومن هذا المنطلق، عبرّ المسلمون عن هذه العودة إلى الهوية بأشكال عدّة: سياسية، وجهادية، وثقافية، وتربوية... اختلفت من حيث أهمّيّتها وفاعليّتها بين بلد وآخر... إلاّ أنّ المفارقة تكمن في أنّ البيئة الجامعية في تلك البلدان بقيت إلى حدّ بعيد خارج الثقة بتلك الهوية.ولم يتمكّن المسلمون عموماً من التعامل مع العلوم الإنسانية الغربية على سبيل المثال بالطريقة نفسها التي تعاملوا بها مع الأنموذج الغرب غير «اليقيني» السياسي أو العسكري. بل على العكس من ذلك تماماً، فقد بقيت العلوم الإنسانية الغربية تدرَّس في جامعات البلدان العربية والإسلامية بالطريقة نفسها وبالمحتوى نفسه الذي عرفته الجامعات الغربية منذ القرن الماضي.وحتى عندما كانت تطرح الأفكار لتجديد هذه العلوم أو لتطوير الجامعات، فإنّ المرجعية كانت أيضاً هي الجامعات الغربية. أي إنّما كان يجري في جامعاتنا خصوصاً على مستوى العلوم الإنسانية،بقي منذ الاستقلال في منتصف القرن الماضي إلى اليوم، بمنأى عن مسار المواجهة مع الغرب، أو حتَّى الاستقلالية عنه. ولم يحصل تغيير كبير في هذا المجال، على الرغم من الترويج الغربي الاستفزازي، منذ منتصف التسعينيّات، لمقولة صدام الحضارات ذات البعد الثقافي الديني...التي يفترض هانتنغتون فيها المواجهة الحضارية ـ الدينية بين الإسلام والغرب...

مرجعية العلوم الإنسانية الغربية:

بقيت العلوم الغربية طوال العقود الماضية علوماً مرجعية في جامعات البلدان الإسلامية لأسباب عدّة، أبرزها: أنّ الاتّجاه المسيطر من قِبَل الأساتذة والمفكّرين في هذه الجامعات يعتبر أنّ هذه العلوم وحدها دون سواها هي العلوم الصحيحة. وأنّ البديل (الإسلامي) عنها غير موجود، وغير متحقّق. ما يعني أنّ علينا أن نأخذ بهذه العلوم كما هي بلا أيّ تردّد، وبلا أيّ تحريف أو تعديل...

وهذا الاتّجاه يعبرّ عن القسم الأكبر من هيئات التدريس في الجامعات العربية والإسلامية. وقد قام هؤلاء طوال سنوات، وإلى اليوم بتدريس ما كتبه المفكّرون الغربيون في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولم يكتفِ هؤلاء الأساتذة بذلك بل دافعوا عن الفكر الغربي في هذه العلوم (في علم الاجتماع، والإدارة، وعلم النفس، وعلوم التربية، والعلوم السياسية والاقتصادية، وسواها..)؛ باعتبار أنّ هذا الفكر هو الفكر الصحيح على المستويات المعرفية والمنهجية، وحتى على مستوى النتائج التي توصَّل إليها الغربيّون في أبحاثهم التجريبية. وقد برّر الأساتذة والمفكّرون هذا الدفاع وذاك التقليد على المستوى المنهجي بالقول: إنّ الغرب استطاع التقدّم والهيمنة بعد أن قدّم أنموذجاً ناجحاً في ابتكار الأفكار والنظريات، وفي إدارة الحياة الاجتماعية والسياسية، وفي السيطرة والتحكّم. ولذا يمكن تقليده في ما قدّم في العلوم الإنسانية أيضاً...

ولا يمكن أن نفصل هذه الإشكالية الفكرية والنظرية عن أبعادها السياسية والثقافية في المجتمعات الإسلامية. فقد عاشت البلدان الإسلامية عقوداً طويلة تحت الاحتلال المباشر للدول الغربية. ولم يقتصر الأمر على مجرّد الهيمنة العسكرية، بل امتدّت هذه الهيمنة إلى القطاع التعليمي بمراحله كافّة. وأسّست الدول الغربية المدارس والجامعات، ووضعت لها المناهج الغربية نفسها[1]. وعندما حقّقت الدول الإسلامية استقلالها عن الدول الغربية المستعمرة في منتصف القرن العشرين عملت حكومات الاستقلال على تقليد النماذج الغربية في الاقتصاد، وفي الإدارة، وفي بناء الجيوش، وفي مؤسّسات التعليم، خصوصاً في المراحل الجامعية...وإذا كانت بعض المقرّرات التعليمية قد تغيّرت لتنسجم مع الواقع السياسي الجديد، مثل: كتابة التاريخ، أو تدريس الاشتراكية، أو القومية.. إلا أنّ العلوم الإنسانية عموماً بقيت على حالها، كما كانت في الجامعات تحت الاحتلال الغربي؛ أي تدريس ما عرفته الجامعات الغربية من نظريات في التربية، والاجتماع، وعلم النفس، والعلوم السياسية، وحتى العلوم الحقوقية والقانونية، والعلاقات الدولية، وغيرها...

وممّن ساهم في تكريس هذه المرجعية للعلوم الغربية، البعثات التعليمية التي ذهبت من البلاد الإسلامية إلى الغرب لتحصيل الدراسات العليا. وكذلك من ذهب منها إلى الاتّحاد السوفياتي السابق... وعندما رجع هؤلاء إلى بلدانهم قاموا بتدريس ما تعرّفوا إليه من علوم في المجالات الإنسانية، والاجتماعية. ويمكن أن نعثر بوضوح على أثر هذا التعليم الغربي في الكثير ممّا كُتِبَ في المجالات النفسية، والتربوية، والاجتماعية في الجامعات العربية والإسلامية منذ منتصف القرن الماضي إلى اليوم...والذي جعل من المفكّرين الغربيين في هذه العلوم بمثابة آلهة، والنصوص التي كتبوها بمثابة مقدّسات لا يمكن الاقتراب منها أو الردّ عليها...(مثل الفرويدية على سبيل المثل). علماً بأنّ الغرب نفسه قدّم في السنوات الماضية، من خلال مفكّري الحداثة وما بعدها، تراثاً هائلاً من النقد للعلوم الإنسانية، ومن التشكيك في نتائج ما قدّمته تلك العلوم في كثير من المجالات الإنسانية المختلفة[2].

وقد ساهم في تكوين هذا التصوّر المرجعي عن العلوم الإنسانية الغربية، ما أنجزه الغرب أيضاً

---

[1]- عتريسي، طلال: البعثات اليسوعية ومهمّة إعداد النخبة السياسية في لبنان،بيروت، الوكالة العالمية للتوزيع،1987م، (الفصل الرابع: التعليم اليسوعي وإعداد النخبة).

[2]- انظر، على سبيل المثال:

Geoffroy de lagasnerie,"L'universite' et la crise des sciences sociales".le monde 29؛2010/4/

وكذلك: **C.Levi Strauss,criteres scientifiques dans les disciplines sociales et humaines,Paris1966**

في مجال العلوم الطبيعية والتكنولوجية، التي حقّقت تقدّماً مهمّاً لم تطرح في نتائجه الشكوك، نظراً لسهولة انفصال هذه العلوم الطبيعية والتكنولوجية ونتائج أبحاثها وحتَّى نظرياتها عن مجالات النشاط الإنساني وتعقيداتها المتنوّعة؛ الثقافية، والاجتماعية، والنفسية...

فلم يكن ثمّة خيارات أخرى كثيرة ومغايرة مطروحة على هؤلاء المثقّفين في البلدان الإسلامية. حيث كانت الغلبة الغربية في المجالات السياسية والعسكرية والثقافية واللغوية تفرض نفسها بصفتها مرجعية من دون منازع. وكان السؤال الذي طرحه العلماء والمثقّفون الذين لم يكونوا من أنصار الغرب أو أتباعه،ومنهم رجال الدين في تلك المرحلة، هو: كيف نلحق بالغرب المتقدّم.«ولماذا تقدّم الغرب وتخلّف المسلمون»؟ حيث كان العالم الإسلامي يشهد انهياراً وتراجعاً كبيراً سياسياً وثقافياً...ولم يكن الفكر الإسلامي،ولا منهجيّته، يشكّلان مرجعية ثقة في العلوم الإنسانية أو في غيرها من العلوم؛ لأنّ الإسلام نفسه لم يمثّل تلك المرجعية في تلك المرحلة من الهيمنة الغربية ومن التراجع الإسلامي على المستويات كافّة.

وما قامت به الجامعات في البلدان الإسلامية حتى بعد التخلّص من الاحتلال المباشر، هو ترجمة المناهج الغربية، وتعليم هذه المناهج ومقرّراتها للأجيال الجديدة.وقد استمرّ هذا الأمر سنوات طويلة، وانتقل من جيل إلى آخر. ونتج عن هذا التعاقب ثقة مطلقة في العلوم الغربية الإنسانية، وغياب الثقة في أيّ إمكانية لعلوم إنسانية غير غربية، أو إسلامية على سبيل المثال.

من هنا، حاول بعض الباحثين المسلمين التصدّي لهذه المسألة وفق مقاربة منهجية أخرى مختلفة كلّياً عن المنهجية السابقة من خلال ما أطلقوا عليه «أسلمة المعرفة». والمقصود بذلك خصوصاً «أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية» في مجالات التربية، والاجتماع، وعلم النفس، والتاريخ، وسواها... وقد قدّمت هذه المحاولات تجربة مهمّة في النقاش في فكرة الأسلمة، وتعرّضت لانتقادات من أوساط مختلفة؛ إسلامية وغير إسلامية، بين من يرفض صفة الأسلمة، باعتبار العلوم الإنسانية علوماً عالمية لا تحتاج إلى أيّ صفة، وبين من يرى المشكلة في موقع الأسلمة بعد العلوم الإنسانية. ويعتبر أنّ مرجعية الانطلاق يجب أن تكون مرجعية إسلامية... لقد بقيت هذه المحاولات على الرغم من أهمّيّتها محدودة في الإطار النخبوي،ولم تنتقل منهجيتها، إلى الجامعات الإسلامية... حيث صدر منذ أكثر من عقدين من الزمن الكثير من الكتب والمؤلّفات الهادفة إلى تقديم رؤية منهجية مختلفة عن «أسلمة المعرفة»[1].

[1]- انظر، على سبيل المثال من منشورات هذا المعهد:>المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية<، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي،الجزء الثالث؛منهجية العلوم التربوية والنفسية، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي سلسلة المنهجية الإسلامية،الجزء الثالث،الولايات المتحدة1981م.

وحاول باحثون ومفكّرون آخرون أيضاً من اتّجاهات عدّة سياسية وفكرية وحتى غير إسلامية، انتقاد العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية على مستوى المنهج، وعلى مستوى المرجعية المعرفية، وحتى على مستوى (علمية) هذه العلوم وموضوعيّتها، خصوصاً في مجال الدراسات الإنسانية...[1]

ما يمكن ملاحظته اليوم أنّ المنهجية الإسلامية في مجال الدراسات الإنسانية، على الرغم من كلّ الجهود التي بذلها كثيرون من علماء ومفكّرين لا تزال محدودة وقاصرة عن الردّ على التحدّيات الفكرية التي تطرحها النظريات والأفكار الغربية، خصوصاً تلك المتعلّقة اليوم بقضايا الإنسان والمجتمع، وبقضايا المرأة، والشباب، والظواهر الاجتماعية، ومناهج التفكير،والعلاج النفسي،والتغيير الاجتماعي... وذلك على الرغم من الإشكاليات المنهجية العميقة التي تثيرها العلوم الإنسانية الغربية ولاسيّما ما تعلّق بعالميّتها، أو بإطلاقيّة مناهجها في التفكير وفي التحليل... فالمرجعية الغربية في الدراسات النفسية - على سبيل المثال - لم تقدّم إلى اليوم أجوبة واضحة، أو نهائية عن كيفية علاج الاضطراب النفسي، أو عن فهم المشكلة النفسية عند الإنسان.وقد فشل العلم الغربي في هذا المجال فلجأ إلى استخدام المهدّئات بالطريقة نفسها التي استخدم بها العقاقير لمعالجة الأمراض الجسدية.إذ كيف يمكن - على سبيل المثال - القبول بالتعريف الغربي «للصحّة النفسيّة» باعتبارها «التوافق بين الفرد والمجتمع، أو تكيّف الفرد مع المجتمع»، إذا كان هذا التعريف لا يستند إلى أيّ أبعاد أخلاقية أو معنوية للسلوك، أوإذا كان لا يحدّد طبيعة التكيّف المطلوب،ولا ما هو الفارق بين اعتبار»الصحة النفسية» هي مجرد إشباع كلّ الحاجات بغضّ النظر عن الطريقة والكيفية، أو هي مجاهدة النفس، أوالاعتدال في تحقيق الحاجات،أو الرضا والتسليم المطلق من منطلق ديني إيماني؟...[2]. والمقصود بذلك تبيان الخلاف بين منهجين غربي وإسلامي في تحديد أحد المفاهيم المهمّة في العلوم الإنسانية، مثل: مفهوم «الصحّة النفسية». ويمكن القياس على ذلك بالنسبة إلى مفاهيم أخرى كثيرة في الاجتماع، وفي التربية الأسرية، وفي السياسة، وفي علم الإدارة وغيرها...ومن ذلك - على سبيل المثال -: ما ذهب إليه الشهيد الشيخ

[1]- من ذلك مثلاً: قانصو، صلاح:الموضوعية في العلوم الإنسانية ـ عرض نقدي لمناهج البحث،بيروت، دار التنوير،1984م؛مجموعة من المؤلفين: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي،بيروت، دار التنوير؛ المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1984م؛ باقادر، أبو بكر أحمد؛ عرابي، عبد القادر: آفاق علم اجتماع عربي معاصر،دمشق؛ بيروت، دار الفكر،2006م؛ عرابي، عبد القادر؛ العمري، عبيد: إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة،الرياض، 1422هـ.ق؛ عرابي، عبد القادر: دراسات في علم الاجتماع العربي المعاصر،الرياض، 2001م؛ عبد الرزاق، جلال: تحدّيات العلوم الاجتماعية في كتابات معاصرة، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، العدد56،المجلد الرابع عشر،بيروت،2005م.

[2]- مرسي، كمال إبراهيم: تعريفات الصحة النفسية في الإسلام وعلم النفس،ضمن كتاب المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، م.س، ص213، 220، 222.

مرتضى مطهري(قده) الذي قال «بأصالة الفرد والمجتمع معاً». خلافاً لمن قال من الغربيين بأصالة الفرد تارة، أو بأصالة المجتمع تارّ أخرى[1]. أو ما ذهب إليه العلامة السيد محمد باقر الصدر(قده)، الذي اعتبر «أنّ المحتوى الداخلي للإنسان النفسي والفكري هو القاعدة،وأنّ الوضع الاجتماعي هو البناء العلوي،ولا يتغيّر هذا البناء إلا وفقاً لتغيّر القاعدة... أي خلافاً للفكر المادي أو الماركسي الذي اعتبر البناء الاجتماعي هو قاعدة التفكير وهو قاعدة التغيير. في حين أنّ السيد الصدر يستند في رؤيته إلى المرجعية القرآنية التي تقول:﴿**إِنَّ ٱللَّـهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوم حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمُ**﴾.

}. ويعتبر السيد الصدر(قده) أنّ الجدل الداخلي هو الأصل، وهو جوهر التناقضات... و«أنّ أشكال التناقض الاجتماعي في العلاقات الإنسانية تنبع من معين واحد وتناقض رئيسي واحد،هو ذلك الجدل الإنساني القائم بين ما يشدّ الإنسان نزولاً باتّجاه الاستبداد والبطش والنفعية الذاتية، وبين الانشداد صعوداً باتّجاه الحقّ المطلق والخير والعدالة والحرّيّة والمساواة...»[2].

وفي ظلّ هذا الالتباس في مرجعية العلوم الإنسانية الغربية، يمكن أن نلاحظ لجوء الكثيرين في مجتمعاتنا الإسلامية إلى مؤسّسات العلاج النفسي ذات المرجعية الغربية في فهم السلوك، أو حتى في علاج اضطراباته، التي قد تتناقض في حالات كثيرة مع المرجعية الدينية أو الأخلاقية لأولئك الذين يتوجّهون إلى تلك المراكز للعلاج...

في إشكالية أنّها «علوم»؟:

أثارت العلوم الإنسانية إشكالية أنّها «علوم» أصلاً. فقد طرح السؤال عن مدى علمية هذه المعارف المتعلّقة بالإنسان نفسه. وذلك انطلاقاً من إمكانية قياس مشاعر هذا الإنسان المختلفة، وتغيّر مستوياتها في علاقاته الاجتماعية، أوفي قياس قدراته النفسية الداخلية...مثلما قيست المادة في المختبرات العلمية؟ وبهذا المعنى طرح السؤال أيضاً عن ضرورة أن تكون هذه العلوم «علوماً» على نسق العلوم الأخرى الطبيعية أو البيولوجية، لكي نطلق عليها صفة العلوم،ولكي نأخذ بنتائجها؟

ويمكن أن نثير التساؤل مجدّداً عن عالمية هذه العلوم. بمعنى هل ما توصَّل إليه الغرب في «علومه» الإنسانية يمكن أن يكون علوماً يعود إليها الدارسون والمهتمّون في باقي العالم غير الغربي، على غرار العلوم الطبّية أو الهندسية؟ وسواهما وهل الأطروحات والفرضيات الاجتماعية

---

[1]- مطهري، مرتضى:المجتمع والتاريخ،ط1، إيران، وزارة الإرشاد الإسلامي،1402هـ.ق، ص23-24.انظر-أيضاً-: فياض، علي: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،2008م، ص45-55.

[2]- الصدر، محمد باقر:المدرسة الإسلامية،بيروت، دار التعارف،1990م، ص58، 105-106

والإنسانية عموماً هي ذات صلة ببنية الأفكار والفلسفات والمصالح والمشكلات الغربية،ما يجعل لها خصوصية لا يمكن نقلها أو تقليدها بتلك السهولة التي يعتقدها البعض؟ أم أنّها أطروحات إنسانية عالمية تنطبق على الإنسان في كلّ زمان ومكان؟ إنّ هذا يفترض معرفة بالأصول الفلسفية لهذه العلوم، وإدراكاً للتحوّلات الاجتماعية والاقتصادية التي ساهمت في نشوئها، وفي تطوّرها اللاَّحق، وفي توسّع ميادينها... ومن تلك الأصول الفكرية والفلسفية لتلك العلوم ما يقوله أحد الروّاد الأوائل للعلوم الاجتماعية في الغرب سان سيمون Saint Simon، الذي «كان يأمل أن تبلغ العلوم الإنسانية وحدة العلوم الطبيعية وانتظامها. وكان شغوفاً بقانون «نيوتن» في الجاذبية. حيث كان يرى أنّ العلم طائفة من الاعتقادات المحقَّقة والثابتة التي يمكن أن تحلّ مكان الدين؛ بوصفها قوة تقدّم نظرة متماسكة للكون والوجود الإنساني، ومن ثمّ توحّد البشر على أساس من الحقائق المشتركة...وهكذا يؤدّي العلم وظيفة الدين بواسطة النزعة الوضعية، أو تطبيق المبادئ العلمية على الظواهر الطبيعية والإنسانية كلّها»[1].

وهذا الاعتقاد بقدرة العلم على أن يحلّ محلّ الدين، الذي تأسّس عليه العلم الغربي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، يفترض بالنسبة إلينا، التعرّف بشكلٍ وافٍ على مصادر العلوم الغربية. ولعلّنا لا نستطيع تقديم رؤية منهجية إسلامية للعلوم الإنسانية في هذا العصر من دون الشروط الثلاثة التالية: المعرفة بالعلوم الإنسانية الغربية، وامتلاك ثقافة إسلامية، والمعرفة بمشكلات العصر وتحدّياته الفكرية والثقافية...أي إنّ السؤال المطروح هو: كيف نبلور هذه الرؤية المنهجية من خلال معرفة نشأة العلوم الإنسانية الغربية وتطوّرها، واستناداً إلى جوهر النصوص والأحاديث والتجربة النبويّة؟ وكيف يمكن أن تنسجم هذه الرؤية المنهجية مع الإشكاليات المعرفية والسلوكية والاجتماعية المعاصرة في المجتمعات الإسلامية، خصوصاً مع ملاحظة تزايد المشكلات النفسية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية، ومعها ظواهر الانحراف المختلفة في أوساط الشباب، وحتى في أوساط الأُسر (المتديِّنة) التي يكثر فيها الطلاق، ويتهدّدها الانحراف أو التفكّك. كما يتراجع مستوى الالتزام بالقيم الإسلامية والأخلاقية...

إشكالية التعامل معها:

شجّع تقليد الأنموذج الغربي غياب النماذج الأخرى المهيمنة، باستثناء محاولات بذلها باحث هنا أو هناك، في بعض مجالات العلوم الإنسانية، لكنّ الأمر لم يتحوّل إلى مناخ من البحث العلمي

[1]- قانصو، الموضوعية في العلوم الإنسانية -عرض نقدي لمناهج البحث-، م.س، ص45.

غير الغربي. فهو يحتاج إلى دعم المؤسّسات الرسمية وتشجيعها وحمايتها، وكذلك المؤسّسات غير الرسمية وهذا لم يتوافر في العقود الماضية، حيث بقيت المحاولات البحثية في نقد العلوم الإنسانية الغربية في الاقتصاد أو في علم النفس أو في التربية محاولات محدودة. ولذلك استمرّ تدريس المناهج الغربية، والاهتمام بقضايا نظرية أو تطبيقية في العلوم الإنسانية، تكون ذات أهمّيّة في البلدان الغربية، ولكنّها لا تعني شيئاً في بلداننا. أو أن تعود الدراسة إلى مرحلة تاريخية غربية من دون العودة إلى المرحلة التاريخية الإسلامية، التي تعنينا مباشرة أكثر من أيّ مرحلة تاريخية غربية. كما تمّ نقل النظريات الغربية وتدريسها من دون الالتفات إلى مدى ملائمة هذه النظريات لواقع البلدان الإسلامية...[1].

وباعتقادنا: إنّ تفسير ذلك يعود إلى أنّ الغرب فرض عالمية علومه الإنسانية»بالقوّة». فالغرب الإمبريالي الذي اندفع لاحتلال العالم في منتصف القرن التاسع عشر ولم يتردّد في الادّعاء أنّ هذا الاحتلال هو لتمدين الشعوب الأخرى...فرض أنموذجه الثقافي والاقتصادي والتعليمي والسياسي على الشعوب التي احتلّها. وقد استمرَّ هذا السياق حتى بعد حكومات الاستقلال في البلدان الإسلامية. أي إنّ الاقتداء بعلوم الغرب الإنسانية والاجتماعية لم يحصل؛ لأنّ شعوب العالم اكتشفت أنّ الغرب قدّم التفسير الأفضل والأصحّ للإنسان وللمجتمع. أو لأنّ شعوب العالم تعرّفت على النظريات والتجارب الإنسانية كافّة، ثمّ اختارت الانحياز إلى النظريات والتجارب الغربية في العلوم الإنسانية. فلم يحصل ذلك كلّه.بل نقل المثقّفون والنخب وحتى الحكومات، التجارب الغربية إلى بلدانهم؛ لأنّ الغرب الذي احتلّ بلدانهم كان هو الأنموذج المسيطر. ولأنّ هذا الغرب المسيطر كان ولا يزال إلى اليوم يصرّ بالوسائل كافّة على أن يبقى مهيمناً ومسيطراً.

إنّ وعي الهيمنة الغربية التي فرضت علوم الغرب الإنسانية هو الخطوة الأولى لاستعادة هوية هذه العلوم في البلدان الإسلامية. وهذا لا ينفصل، كما نعتقد، عن استعادة هذه الهوية، والثّقة بها في المجالات كافّة. إذ كيف نريد العودة ـ على سبيل المثال ـ إلى علوم إنسانية إسلامية أو غير غربية، في الوقت الذي نتّبع فيه الأنموذج الغربي سياسياً واقتصادياً وتربوياً وتنموياً؟ حيث كانت أفريقيا - على سبيل المثال - في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تعتمد على نفسها في تأمين حاجاتها الغذائية. أمّا اليوم فلم تعد كذلك، وباتت بحاجة إلى المساعدات والمعونات الغربية للحصول على هذا الغذاء...فكيف يمكن استعادة «علومنا الإنسانية» إذا لم نستعد الثقة بأنفسنا؟

[1]- انظر:مجموعة من الباحثين: اتجاهات البحث قي العلوم الاجتماعية وحاجات المجتمع اللبناني،بيروت، منشورات اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة(اليونسكو)، 2002م.

أو إذا لم نتجاوز «عقدة الأنموذج الغربي المرجعي»؟ وعندما كتب المسلمون في عصورالازدهار والتقدّم عن علوم النفس، والأخلاق، والفلك، والطبّ، والكيمياء، والجبر، والرياضيات، وغيرها، لم ينسبوا إليها صفة الإسلامية أو أيّ صفة أخرى. بل فعلوا ذلك وهم يعتقدون أنّهم هم مرجعية هذه العلوم. وعندما ترجم المسلمون أو قرأوا العلوم الأخرى كانوا هم مرجعية المقارنة أو الاستيعاب. وعندما تبدَّل واقع المسلمين، وتراجعت «دولتهم»، وتقدّمت «دولة» الغرب أصبحت العلوم الإنسانية علوماً غربية، بعدما أصبح الغرب مهيمِناً ومسيطراً...

هكذا يمكن أن نفهم لماذا غاب نقد النظريات الغربية في مقرّرات التدريس، وفي معظم مؤلّفات الباحثين العرب والمسلمين في العلوم الإنسانية. لا بل تمّ في كثير من الأحيان عرض تلك النظريات من دون أيّ جهد نقدي؛ ما جعلها مسلّمات يقينية بالنسبة إلى الذين يتعرّفون عليها... من علم الاقتصاد، إلى علم التربية، أوعلم النفس. أي مجرّد عرض للنظريات الغربية من دون أيّ تردّد، ومن دون أيّ مناقشة لتلك النظريات. فقد يكرّر معظم المؤلّفين والأساتذة الجامعيين في علم النفس - على سبيل المثال - الفكرة الشائعة عن «أزمة المراهقة»؛ باعتبارها أزمة إنسانية عالمية سوف يتعرّض لها المراهق في المجتمعات كافّة. بحيث تبدو الأزمة ملازمة للبعد الفيزيولوجي الذي يمرّ به الإنسان في هذه المرحلة من العمر. علماً أنّ هذه المسألة غير صحيحة. وقد قدّم الغربيون هذه الرؤية عن المراهقة استناداً إلى تجربة مجتمعاتهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي حوّلت المراهقة إلى أزمة. في حين أنّ هذه المرحلة هي في المنظور الإسلامي بداية تحمّل المسؤولية، وبداية ما نسمّيه البلوغ، خلافاً لمواصفات المراهقة في الدراسات النفسية والتربوية الغربية، التي تعتبرها بداية التيه، والتشتّت، والتمرّد والضياع، والعبث...[1].

وقد يحاول بعض الباحثين في بلادنا اعتبار الاقتصاد محايداً أيضاً، عندما يكرّر ـ على سبيل المثال، التصنيف الشائع في كتب الاقتصاد الغربية لعوامل الإنتاج الثلاثة أو الأربعة: العمل، ورأس المال، والطبيعة، بالإضافة إلى عنصر التنظيم. ولكن هذا التصنيف يحمل قيماً قد تتعارض تعارضاً أساسياً مع الموقف الأخلاقي أو الفلسفي لمجتمع آخر غير المجتمع الأوروبي. فوضع العمل الإنساني في المستوى نفسه مع رأس المال أو الطبيعة يحتمل النقاش أو الجدل، وجعل التنظيم بمستوى العمل الإنساني أو الطبيعة يحتمل بدوره الجدل أو الخلاف... إنّها مسألة استيراد قيم ومواقف أخلاقية وفلسفية وليست علوماً محايدة تتجاوز حدود الزمان والمكان. ويتّضح الأمر

[1]- عتريسي، طلال: في التربية وعلم النفس اختلاف المفاهيم، بيروت، منشورات مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1994م، الفصل الرابع.

أكثر في نظرية الاستهلاك التي أصبحت جزءاً ثابتاً من كتب الاقتصاد. حيث تقول هذه النظرية: إنّ هدف المستهلك يكمن في تعظيم الإشباع أو المنفعة. والإشباع بالنسبة إلى هذه النظرية هو ما يقرّر المستهلك أنّه يريده. وهذا هو مذهب الفردية.الذي سيأخذنا بعد ذلك إلى مذهب الحرّيّة الذي يعتقد بأنّ كلّ ما تريده أو ترغب فيه سيكون أمراً مشروعاً.أو على الأقلّ ليس من مهمّة الاقتصادي الاعتراض عليه...أي لا يمكن مُساءَلة المستهلك عن القيمة الأخلاقية أوالاجتماعية لما يريد الحصول عليه[1]... ومن المعلوم أنّ»عقيدة» الحرّيّة والفردية المتّصلة بها كانت ردّاً أوروبياً على طغيان المرحلة الكنسية وهيمنتها على العقول وعلى الإرادات.ولذا تأثّرت أفكار الفلاسفة وعلماء الاجتماع بهذه «العقيدة الجديدة».التي هيمنت على التطوّر اللاّحق للفكر الاجتماعي والسياسي والتربوي الغربي..

لقد اتّخذ علم الاجتماع الغربي الفرد وحدة للدراسة. في حين أنّ الأسرة هي من حيث المبدأ وحدة المجتمع في بلادنا. وهي التي يجب أن تكون وحدة للدراسة؛ لأنّ ما سيترتّب على الفرق بين هذه الوحدة أو تلك شديد الخطورة والأهمّيّة.ويكفي أن نشير إلى الآثار الأخلاقية السلبية التي نجمت في الغرب عن المبالغة في مرجعية الفرد وفي حقوقه، بغضّ النظر عن الأزمات التي تسبّبت بها هذه المرجعية في النسيجين الاجتماعي والأسري في الغرب نفسه...ناهيك بالمسار الغربي المتسارع لتشريع المساكنة، وكلّ أشكال الأُسر التي تضمّ تحت سقفها شخصين من الجنس نفسه..!! كما اعتبر علم النفس والتحليل النفسي أنّ الصحّة النفسية - كما سبق وأشرنا، هي التوافق مع المجتمع. أو هي - من ناحية ثانية -القدرة على إشباع الحاجات، وعدم قمع الرغبات. فلم يحدّد هذا العلم وهذا العلاج إذا كان من الصحّة النفسية، أو من التوافق الاجتماعي الساعي لتحقيق الحاجات كلّها، أو ما إذا كان المطلوب هو تحفيز الرغبات أو تهدئتها؟. وأيّ مجتمع يجب أن نتوافق معه لكي تتحقّق الصحة النفسية. وماذا لوكان المجتمع فاسداً أو تهيمن عليه المعايير غير الأخلاقية التي لا يمكن أن تتكيّف معها الشخصية الإسلامية والتنشئة الإسلامية. وهل ينبغي هنا التوافق مع المجتمع أو الابتعاد عنه والاختلاف معه؟ وماذا نسمّي الابتعاد، أوالعزلة عن هذا المجتمع؟ وهل هي الانطواء بحسب المفهوم الغربي، وهل يحتاج المرء إلى العلاج النفسي في مثل هذه الحالة من الانطواء، أمّ إنّه سيكون متوافقاً مع ذاته ومع قيمه، وسوف يشعر بالاطمئنان على قاعدة: «لا تستوحشوا طريق الهُدى لقلّة سالكيه»؟

[1]- أمين، جلال: بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث، المحور الرابع في كتاب «إشكالية العلوم الاجتماعية»،م.س،ص231-242.

وماذا عن إشباع الرغبات لتحقيق الصحّة النفسية؟ وهل يمكن أن ندعو إلى تحقّق ذلك، بغضّ النظر عن المعايير الاجتماعية أو الأخلاقية أو الدينية والشرعية في مجتمعاتنا على سبيل المثال؟ وهل المطلوب أن يشبع الإنسان أيّ رغبة يريد حتَّى تتحقّق شروط الصحّة النفسية؟

ليست المسألة بهذه البساطة. ولا يمكن اعتبار العلوم الإنسانية الغربية على المستوى المنهجي قانوناً يجب أن ينطبق على الإنسان وكأنّه خارج الزمان والمكان. فحتَّى الفقه والفتاوى لحلّ مشكلات الإنسان الشرعية تأخذ بالاعتبار طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه صاحب المشكلة. كما نقل أنّ إبن سيرين صاحب تفسير الأحلام الشهير كان يسأل طالب التفسير عن المجتمع الذي أتى منه أو عن البيئة التي يعيش فيها؛ لكي يفهم طبيعة الرموز في الحلم، ولكي يتمكّن من التفسير المناسب لهذا الحلم. وهكذا يستحيل في مجتمعاتنا الإسلامية التعامل مع ما قدّمته العلوم الإنسانية الغربية من خارج المرجعية الدينية من جهة، والمعايير الأخلاقية والثقافية التي يحدّدها المجتمع من جهة ثانية. وهذه المرجعية وتلك المعايير هي حدّ الخلاف المنهجي في التعامل مع العلوم الإنسانية الغربية على المستوى النظري، وعلى مستوى التجارب والتطبيقات.

ما سبق لا يعني استحالة الاستفادة من العلوم الإنسانية الغربية، أو عدم التعرّف على ما بلغته، خصوصاً على مستوى الاختبارات والتجارب، وما حصل فيها من تحوّلات وما عرفته من نظريات.

فهذه مسألة في غاية الأهمّيّة. وهي جزء من المعرفة الإنسانية، ومن المعرفة العلمية التي ينبغي أن يتسلّح بها طلاب الجامعات في البلدان العربية والإسلامية. لكنّ هذا لا يعني على المستوى المنهجي أن نعتبرها المرجعية الوحيدة لهذه العلوم. بل ينبغي أن نمتلك الجرأة لتبيان أنّ هذه العلوم هي جزء من تجربة غربية محدّدة خضعت لمعايير الزمان والمكان. وأنّ ما يسمّى «العلوم الإنسانية» أو «الاجتماعية» لا يستند إلا على معرفة أهل الغرب بمجتمعاتهم. وأنّ تخصّصات هذه العلوم كانت في جوهرها محاولات للإجابة عن مشكلات أوروبية أو غربية؛ ما ينفي عنها صفة العالمية؛ لأنّ عالمية هذه العلوم تفترض أن تنطبق نتائج دراساتها على شعوب العالم كافّة؛ وليس فقط على جزء بسيط منه في القارة الأوروبية أو في بعض بلدانها على سبيل المثال...[1]. ولا يمُكِن أن نتعامل مع هذه العلوم مثل ما يتعامل الغرب مع نفسه على المستوى السياسي عندما يعتبر نفسه «المجتمع الدولي»، ويهمّش ثلاثة أرباع العالم... أي إنّ معرفة هذه العلوم لا ينبغي أن تحجب

[1]- غيدنز، أنتوني: علم الاجتماع. انظر على سبيل المثال: الفصل السابع من هذا الكتاب:«العائلة»، وتحديداً«منظورات جديدة في علم اجتماع العائلة»، ص251-265.

التعرّف على ما قدّمته الشعوب والحضارات الأخرى غير الغربية،خصوصاً ما قدّمه المفكّرون المسلمون المعاصرون من كتابات مهمّة في العلوم الإنسانية المختلفة...

إنّ هذا الأمر يحتاج إلى بذل المزيد من الجهود؛ لتقديم وجهة نظر تستند أولاً إلى المرجعية الفكرية الإسلامية في العلوم الإنسانية، خصوصاً أنّ النصوص القرآنية والأحاديث والروايات شديدة الثراء في كلّ ما يتعلّق بهذا البعد الإنساني الحقوقي والاجتماعي والتربوي والنفسي... ويمكن أن نذكر عشرات الأمثلة عن هذا الاهتمام الإسلامي الدقيق والتفصيلي بالأبعاد التربوية والاجتماعية والنفسية...

خاتمة:

ختاماً يمكن القول: إنّ المنهجية الإسلامية في مقاربة العلوم الإنسانية الغربية تفترض:

تأكيد «المرجعية الإسلامية» في مقاربة المفاهيم والنظريات عن قضايا الإنسان والمجتمع، في المجتمعات الإسلامية. وهذا يعني تجاوز التسليم المسبق بهيمنة الرؤى الغربية، من دون أن يعني ذلك إهمال كلّ ما أنتجته الدراسات الغربية في هذا المجال.

القيام بالدراسات الميدانية في المجالات الاجتماعية والإنسانية عموماً في البلدان الإسلامية؛ للتعرّف على المشكلات الحقيقية والواقعية للمجتمعات الإسلامية، استناداً إلى تجاربها وتحوّلاتها الخاصّة بها، واعتماداً على مرجعية الانتماء الديني والأخلاقي لهذه المجتمعات.بدل البحث عن هذه المشكلات؛ استناداً إلى ما تفترضه نظريات أو تجارب حصلت في مجتمعات أخرى. واقتراح الحلول استناداً إلى هذه «المرجعية الإسلامية».

الاهتمام بما كتبه الغربيّون أنفسهم في نقد الأفكار والتجارب والعلوم الغربية في المجالات الاجتماعية والإنسانية...

الأبعاد التأصيلية للمناهج التربوية المُعاصِرة
قراءة نقدية مقارنة بين الرؤيتين الإسلامية والغربية

كمال إسماعيل لزَّيق [*]

تقوم هذه الدراسة على منهجية مركّبة انطولوجية وابستمولوجية في مقاربة المناهج التربوية الحاكمة على المعارف المعاصرة. وانطلاقاً من هذه المنهجية يسعى الباحث إلى إجراء قراءة نقدية مقارنة ومعمّقة رؤيتين متضادتين: الرؤية العلمانية التي أنتجتها الحداثة الغربية على امتداد خمسة قرون متصلة، والرؤية الدينية الإسلامية التي تقوم على الوصل الوطيد بين الغيب والواقع التاريخي. وتخلص هذه الدراسة إلى أنّ المعضلة التي تعيشها الحضارة المعاصرة هي أنها أسَّست قيمها العامة والتربوية بخاصّة على مبدأ الفصل بين القيم الروحية والمادِّية للإنسان، ما أدَّى إلى استلابه من أهم أبعاد وجوده.

المحرر

شهد العالَمُ، في النّصف الثاني من القرن المنصرم، تحوّلاتٍ فكريةً معرفيةً هائلةً، سواءٌ في الغرب أو الشرق؛ ففي الغرب، عمومًا، انبرى بعض الفلاسفة والمفكّرين الغربيّين إلى وضع أُسسِ العلمانية الغربية، وعصرِ الحداثة تحت المساءلة المعرفية والفلسفية، خصوصًا لجهة اقصاء البُعد الديني والغيبي عن مسرح الحياة بأبعادها كافّةً. وفي الوقت عينه، برزت طروحاتٌ إسلامية معاصرة تجلّت بالنهضة الدينية العامة لأسبابٍ مُتعدّدة، سواءٌ لجهة النتائج التي أفرزتها مفاعيل الاستعمار الغربي لدول الشرق، أو لجهة الاستفزاز الثقافي أو الاجتماعي الّذي مارسه الغرب الاستعماري بفعل الهيمنة السياسية على الأنظمة السياسية الحاكمة في الشرق، والسيطرة على مقدّرات الشعوب والدول في العالَم الإسلامي وغير الإسلامي. ولقد أدّت هذه التحوّلات إلى حراكٍ فكريٍّ بَيْنيٍّ

*ـ أستاذ جامعي وباحث في الفكر الفلسفي ـ لبنان.

داخليّ تجلّى في الغرب، في النقاش الفلسفي بين مفكّري وأنصار الحداثة والعلمانية الغربيّتَيْن من جهة، وبين أنصار فكر: ما بعد الحداثة والعلمانية[1] من جهة أخرى؛ كما شهد الغرب حوارات فكريّة عميقة حاولت تحقيق نوع من المصالحة بين الدين وما بعد الحداثة[2].

أمّا في الشرق فقد برزت محاولات فلسفية ومعرفية عديدة داخل الفضاء الفكري الإسلامي، تحت عناوين شتى، منها: «أسلمة المعرفة»، و«التأصيل الثقافي»، و«التكامل المعرفي» بين الشريعة والعلوم العصرية؛ بالإضافة إلى إحياء الإسلام السياسي، أو العمل الثوري التغييري على مستوى السلطة السياسية.

السؤال المركزي الّذي يحاول هذا المقال معالجته هو: هل يحمل الطرح الإسلامي المُعاصر في طيّاته مشروعًا حضاريًّا أصيلاً، خصوصًا على مستوى البدائل التربوية في المناهج وأبعادها الفكرية والفلسفية والقيمية؟ أم هل نحن أمام حتميّة الخيارات العلمانية؟

وبالتالي نحن أمام إشكالية فلسفية تربوية كبرى تتجلّى بالبُعد الثقافي التأصيلي[3] للمناهج التربوية، وبالتالي أمام طبيعة الفرضيات (أو القبليات) التي نقترحها في إطار «فلسفة التربية» الأصيلة؛ التي تتناسبُ مع التّكتلات المجتمعية كافّةً.

بالمُحصِّلة، ينبغي تحديد نقطة الانطلاق من «الرؤية الكونية» و «الأيديولوجيا» التي نتبنّاهما في إعداد الغايات النهائية في إعداد المُتربيّ عَبْرَ صيرورة تكاملية متواصلة في تفعيل طاقاته العلمية والتربوية والحضارية؛ وهي القضية التي شغلت بال أصحاب التجارب والتوجّهات والثقافات المُنتشرة على وجه البسيطة بوجه النموذج الأمريكي، ولا سيما في العالَم الإسلامي[4].

وفي هذا المجال لا بدّ من الالتفات إلى الأمور الآتية:

---

[1]- راجع: العلمانية وصناعة الدين، تحرير ماركوس درسلر وأرفيد بال مانداير، ترجمة حسن حجيج، الطبعة الأولى، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017م، ص9 وما بعدها.

[2]- على سبيل المثال الحوار الّذي جرى بين الفيلسوف الألماني يورغان هابرماس وبابا الفاتيكان: بندكتوس السادس عشر.
راجع كتاب: جدليةِ العلمنة: العقل والدين، تعريب وتقديم حميد لشهب، الطبعة الأولى، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، 2013م.

[3]- المقصود من مصطلح «التأصيل الثقافي» هو التأصيل المُستند إلى: «الرؤية الإسلامية الكونية الكلية» و «الأيديولوجية» وفق المنظور الإسلامي، على أنّ:
الرؤية الكونية هي: مجموعة من المعتقدات، والنّظرات الكونية المتناسقة حول الكون والإنسان، بل حول الوجود بصورة عامة.
الأيديولوجية هي: مجموعة من الآراء الكلية المتناسقة حول سلوك الإنسان وأفعاله.
اليزدي، محمد تقي مصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، لا. ط.، بيروت، دار الحق، 1993م، ج1، ص 22-23.

[4]- من هذه التجارب، نذكر على سبيل المثال، لا الحصر:
المعهد العالمي للفكر الإسلامي IIIT، www.iiit.org؛
مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، www.iki.ac.ir
معهد البحوث للحوزة والجامعة - پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، www.rihu.ac.ir
جامعة ماليزيا الإسلامية العالميةwww.iium.edu.my.

الأمر الأول: إيجاد النموذج النّظري المُتكامل لإعداد الأفراد والتكتُّلات المجتمعية على مختلف مستوياتها في العالمَيْن العربي والإسلامي؛ وهو أمرٌ غير متحقِّق فعليًّا وكليًّا؛ إذ لا نزال في مرحلة التنظير والإعداد الفكريَّيْن لهذا النموذج.

الأمر الثاني: العمل على التطبيق الجزئي لرؤيتنا الأصيلة بالتوازي مع الرؤية الغربية الحاكمة في أغلب مؤسّساتنا وتكتُّلاتنا المجتمعية، ما يؤدّي بنا إلى الازدواجية في تشخيص المَشكِل، وإيجاد الحلول المُجتزأة؛ وهذا الطريق وهو الحاكم فعليًّا في الوقت الراهن، رغم كلّ المحاولات الجادة للخروج من المأزق.

الأمر الثالث: وهو الدمج بين الأمرين الواردين أعلاه لمرحلةٍ انتقالية؛ أي الاستمرار بعملية التنظير من أجل الوصول إلى الحلول الفكرية الأصيلة، وتقديم البرامج البديلة الأصيلة في الوقت الّذي نحن فيه مضطرون إلى الاعتماد على النموذج الغربي مؤقّتًا، وإنْ كنّا من حيث المبدأ لا نقرُّ بذلك.

الأمر الرابع: إنفاذ الرؤية الكونية التربوية الأصيلة على أفرادنا وتكتُّلاتنا المجتمعية من الناحيَّتَيْن: النظرية والتطبيقية، وهو الأمر المنشود في نهاية المطاف.

فالمسألة في غاية التعقيد والصعوبة إذ نعيش حالةً من الازدواجية بين البُعد التنظيري الّذي نتبنّاه، والحالة الواقعية والإرادة المسلوبة من الناحية العملية في سياق العولمة الثقافية بما تنطوي عليه من أنماط السلوك القيمي المُسْتَبْطَن في عمق الفلسفات التربوية الغربية التي تختزل بناء الإنسان في البُعد «الآني» الدنيوي، ما يُكسبها صفة «الجذب» من الناحية العملية. ففي العقود الأخيرة، كان الفعل الاستعماري الغربي أقوى بفعل استبدال الثقافة الأصيلة المشتملة على الأبعاد: الاجتماعية والثقافية، وأخطر أنواع التبعية للغرب الأميركي نظرًا لارتباط المسألة بالتربية، حيث أُسِّست الجامعات الخاصة التي تحاكي هذا النموذج الغربي[1].

الارتباط الحيوي بين «الرؤى الكونية» وصناعة الإنسان المُتربّي

تتّجه الفلسفات التربوية المُعاصرة نحو المزيد من الحرية الفردية والاجتماعية، وطرق التفكير وبناء القناعات عند المُتربيّ باعتباره المحور الّذي تتمركز حوله عملية التنشئة الاجتماعية والتربوية،

[1]- عبد الحليم، أحمد المهدي، مؤتمر الرؤية الإسلامية وانعكاساتها على التربية: الإصلاح التربوي في ضوء الرؤية الكلية الإسلامية، إشراف: كلية التربية في جامعة الزقازيق والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 13-14 إبريل 2008، ص 6-11.

وذلك انطلاقًا من تبنّي حاكمية «الأنسنة Humanism» التي تُكسِبُ المُتربيّ حرية التّحلُّلَ والانعتاق من كلّ ما هو «الصالح العام» أو «التمرُّد» على السماء بأبعادها القيمية والأخلاقية. على أنّ هذه الرؤى الفلسفية، في إعداد المُتربيّ أو المُكلّف أو المواطن أو «الإنسان» بحسب الفهم الأشمل للمسألة، هي محاكاة للبُعد العملي لِما أنتجته الرؤية الفكرية الشاملة ومناهج التفكير المعرفي الحاكمة في عالَم اليوم، إذ يُشكّلُ الإنسان محور الوجود والقداسة، ويشعر بعدم حاجته للمّقدَّس الديني المُتجليّ في النّص الديني؛ حيث تكرّست القطيعة بين ثنائيّات: الطبيعي والغيبي، «وبذلك حُيِّد الفهم المُتّكئ على مرجعيّة الوحي والكُتب المُقدّسة، ونشأت بذلك ثنائيّات قائمة على الفصل: الإنسان مقابل الإله، العقل مقابل الوحي، الدنيا مقابل الآخرة»[1].

ويقف في قِبال ذلك الفكرُ الرؤيويُّ الدينيُّ عمومًا، والإسلامي خصوصًا، ليرى بطلان هذه القطيعة؛ حيث ينظر إلى الصِّيغ التكاملية بين هذه الثنائيّات على اختلاف تنوّعها، ويرسم حدودًا وتقاطعاتٍ، ومساحاتِ تمايُز، وأخرى مُشتركة بينها.

لذلك تتمايز الرؤيتَان الكونيَّتَان: الغربية المادية والإسلامية في تفسير المعنى الكليّ لوجود العالَم، الأمر الّذي يعكس ذاته على الأهداف والغايات الكلية للمناهج التربوية؛ لذلك مسّت الحاجة، في الرؤية الإسلامية الكلية، إلى بحث كيفية ارتباط الإنسان بالوجود الأوسع، واكتشاف هذا الوجود، وتحديد موقع الإنسان فيه، كما مسّت الحاجة إلى فهم الهدف الغائي لوجود الإنسان، الّذي هو القرب من الله تعالى، والارتباط بما هو إلهي ديني[2].

يضع البعض إشكاليةً مفادها أنّ المُتربيّ أو «الإنسان» المُكلّف لا يحتاج إلى إعدادٍ خاصٍّ في مجال «الرؤية الكونية»، ويكفي ما يحصّله في مجال تخصّصه المهني أو العلمي؛ ففي هذا المجال، نؤكِّد على الآتي:

1- ما الّذي جعل بعض أصحاب التخصُّصات الجامعية العالية من الكوادر العلمية ممّن تخرّجوا في الجامعات الغربية، يفكّرون وفق رؤىً غربية علمانية وإنْ بطريقة لاواعية، ترى إلى الدين عائقًا أمام الخوض في مناهج التفكير والعقلانية؟ أليست المناهج والبرامج التي خضعوا لها أثناء فترة الدراسة، تنطوي على غايات وأهداف ظاهرة وخفية؟

---

[1]- عكاشة، رائد؛ والجبر، خالد، الحداثة بين الفكر الغربي والفكر العربي: انقطاع أو اتّصال، إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 76، ربيع 1435هـ/ 2014م، عمان، ص 105.

[2]- مجموعة من المؤلّفين، فلسفة التعليم والتربية في الإسلام، إشراف مصباح اليزدي، ترجمة ونشر مركز الأبحاث والدراسات التربوية، ط1، بيروت، دار البلاغة، 2016م، ج1، ص119-120.

2- أمامنا نموذج أساسيٌّ من نماذج الفلسفة التحليلية في مجال التربية لأحد أبرز مُمثِّليها وهو الفيلسوف كورنيل هام Cornel Hamm، الّذي عمل في أهم كُتبه في هذا الحقل:Philosophical Issues in Education؛ أعاد الأخير الاعتبار لإسهامات الفلسفة التحليلية في مجال التربية وفلسفتها[1]، وأحيا فكر بعض رواد الفلسفة التحليلية، أمثال: Richard Stanely Peters & Paul Hirst وغيرهما، الّذين ساهموا في نحت (بلورة) مفاهيم ومصطلحات أساسية في التربية: التربية، الأهداف، التعلّم، التعليم، المنهاج، السلطة. قدّمت الفلسفة التحليلية نفسها، كمنهج محايد ولو ظاهريًّا، على أنّ فلسفة التربية بمفاهيمها الواضحة يمكن أنْ تكون فرعًا من فروع الفلسفة؛ وبالتالي وضع نظام تربوي جدير بالاحترام لهذا الحقل[2].

تقول ايفالينا ميرندا Evelina Miranda في سياق كلامها الدلالة على قدرة المُتربيّ على فهم أبعاد هذه الفلسفة: إن «العناوين والمفاهيم التي عمل عليها Hamm في كتابه هي من النوع المعتاد لدى طلاب التربية؛ وأيضًا عناوين الدروس»[3].

يهتمّ الفيلسوف بحسب Hamm بتوضيح المفاهيم أو «المعنى» لأنّ هذا ليس من وظيفة التربية التي تهتم بالشأن العملي؛ في حينت تهتم الفلسفة بالشأن التصوّري المفاهيمي الكلّي للأشياء. لذلك يقول Hamm: «ما يحاول الفلاسفة الوصول إليه هو إيجاد القوانين أو القواعد التي تحكم استخدام الكلمات في اللغة المعُاشة وسط العامة»[4].

«الرؤية الكونية»: القضايا الكليّة الحاكمة على الوجود والعالَم

وهي الرؤية التي يمُثّلها البناء الفلسفي، ولو إجمالاً، في إعداد المناهج التربوية التي تنشد التأصيل التربوي؛ لِما للدور الّذي تلعبه هذه المناهج في التأثير في جيل المُتربّين.

وبناءً على ما وضعناه من تعريفٍ لمصطلح «الرؤية الكونية»، يمكن ملاحظة ثلاثة أنواع من القضايا الكلية الحاكمة، أو «القَبْليّات» التي يجب أنْ تسود المناهج التربوية الإسلامية المعاصرة، وهي:

[1]- تقول Evelina Orteza Miranda في معرض مراجعتها لكتاب كورنيل حول« القضايا الفلسفية في التربية Philosophical Issues in Education: «نظرية الفلسفة التحليلية للتربية واضحة وثابتة في كتاب كورنيل».

Miranda, Evelina Orteza Y. Educational Studies, Fall 91, Vol. 22 Issue 3, p335, Database: Academic Search Complete Reviews the book (Philosophical Issues in Education: An Introduction,) by Cornel M. Hamm.

[2]- **Ibid., p334.**

[3]- **Ibid., p335.**

[4]- **Ibid., p7.**

أولاً: القضايا الكلّية الوجودية Ontological Issues

تستند «الرؤية الكونية»، التي نتبنّاها، على مُعْطى ومنظور وجودي **Ontology** لا يُسقِط عالَم الطبيعة من منظومته الكلية، بل يراه أحد العوالِم المُترتِّبة عموديًّا مع عالَميْ المِثال (النّفس) والعقل؛ ترى هذه الرؤيةُ الكونيةُ أنّ الوجودَ أكبر من الكون المادي الّذي نعيش فيه. **إنّ إعداد المُتربيّ وفق مناهج تربوية أصيلة يجب أنْ يخضع لبعض «القبليات الوجودية» في تنظيم علاقة الإنسان بالعالَم الأوسع، ومنها:**

الإمكان الوجودي للإنسان وعلاقته بالعلّة: ومؤدَّاه ان الموجودات التي تملك إمكان الوجود والعدم محتاجة في وجودها إلى العلّة، **إذ** كلّ شيء في هذا العالَم، ما عدا الله تعالى، يمكن أنْ يكون موجودًا أو معدومًا؛ لذلك كلّ شيء في هذا العالَم، ما عدا الله تعالى، يحتاج إلى علّة لكي يوجد أو يُعدم؛ لذلك يقول الفلاسفة إنّ مِلاك الحاجة إلى «العلّة» هو «إمكان؛ وحيث أنّ أهداف المناهج التربوية ممكنة بالنسبة إلى الإنسان، وليست ضروريّةً، فهذا يعني أنّ الإنسان لا يملك بالضرورة الوعي واللياقات وبقية الأنشطة الجسمية والروحية لكماله، ولكن يمكن أنْ يمتلكها بناءً لأفعاله الاختيارية وإرادته الحرّة، وبدونهما لا يصبح ضروريًّا تحقق النتائج، كما يستلزم ذلك أنْ لا يكون تحقق الأهداف المستهدفة في التخطيط للمناهج التربوية قطعيًّا وضروريًّا»[1].

الوجود الطولي للإنسان في المراتب: ومؤدَّاه أنّ للموجودات مراتب وجودية مختلفة؛ فالأجسام لها حيّز زماني ومكاني، والنباتات بالإضافة إلى ذلك لها قابلية النمو والغذاء، والحيوان يمتلك بالإضافة إلى ذلك الإحساس والحركة الإرادية، وأمّا الإنسان فهو العقل والفكر بالإضافة إلى ما ذُكِر. وهناك موجودات فوق مادية ولها خصائص العلم والإرادة، وخصائص أخرى تفتقدها الموجودات المادية. وبناءً عليه، فإنّ كلّ موجود في مرتبة أعلى لديه إمكانات أكثر من الموجودات الأدنى؛ إذًا، فالموجودات ذات مراتب مختلفة من الإمكان الوجودي، ويُسمّى هذا الإمكان «الكمال»؛ وعليه تمتلك الموجودات مراتب ودرجات متفاوتة من «الكمال الوجودي». عندها يمكننا أنْ نستخلص أنّ المناهج التربوية، التي موضوعها الإنسان، يمكن أنْ تكون منتجةً فقط تحت عنوان كونها عملية ذات مراتب، ولها مراحل طولية مختلفة؛ وكذلك فإن لأهداف التربية مراتب: وسيطة، ثمّ نهائية[2].

---

[1]- فلسفة التعليم والتربية في الإسلام، م. س.، ج1، ص 178-180.

[2]- م. ن.، ج1، ص 180-185.

ثانياً: القضايا الكلية المعرفية Epistemological Issues

انطلاقاً من الحقيقة المجرّدة أو الروحانية للنفس الإنسانية، فإنّ على المُتربيّ عمومًا أنْ يتعامل مع هذه الحقيقة الإنسانية الماثلة أمامه في المناهج التربوية، مهما كان مجال تخصّصه؛ إذ المُتربيّ أمام استحقاق العديد من المستويات في حاجاته العلمية والعملية، وليس صحيحًا أنْ يتمّ توجيه المُتربيّ نحو الإبداع في مجاله العلمي فحسب، بل يجب تفعيل الأبعاد الحقيقية الأخرى فيه، وهي التي تُشكِّلُ، في الواقع، أبعادَه الذاتية والدائمة والثابتة في تكامله الروحي. **ومن القضايا «المعرفية القبلية» الأصيلة في تحديد علاقة الإنسان بنفسه كحقيقة خارجية، وعلاقته بالعالَم الواقعي من حوله:**

أ- إمكان وحصول المعرفة اليقينية (العلم اليقيني)

قامت المعرفة، عمومًا، في الغرب على رفض مبدأ اليقين، واستبدلتْه بمبدأ المعرفة التجريبية القائمة على التشكيك؛ وتنزّلَ هذا المبدأ طوليًّا وعرضيًّا على نواحي التفكير والسلوك الشخصيَّيْن (الفردانية)، وجرى بشكلٍ انسيابيٍّ (لا واعٍ) حتى بات أصلاً في الحياة التربوية والاجتماعية، وعلى هذا الأساس وضع منظِّرو الفلسفات التربوية رؤاهم في المناهج والبرامج والأنشطة التربوية والاجتماعية.

أمّا على مستوى الرؤية المعرفية الكلية الإسلامية، فلا يُمكن القبول بمبدأ إنكار اليقين، أو حتى التشكيك في حصول المعرفة اليقينية لدى أيّ إنسان، باعتباره أمرًا وجدانيًّا يشعر به كلُّ الأفراد؛ وبالتالي لا يُمكن قبول ادّعاء السفسطة أو التشكيك المُطلق؛ فاليقين هو حالة نفسية في مقابل فهمِ شيءٍ ما، عَبْرَ الاعتقاد الجازم الّذي يطابق الواقع.

وعليه، يجب تشكيل الرؤى التربوية على وجود بعض المعارف اليقينية. إنّ إمكان وجود المعرفة اليقينية، إضافة إلى أنه من الناحية العقلية محل قبول الفلاسفة وعلماء المعرفة المسلمين، هو أيضًا، محل قبول الإسلام: ﴿**وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ**﴾[1]؛ ﴿**قَدْ بَيَّنَّا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾[2]؛ أمّا الإقرار بوجود بعض القضايا المشكوك فيها، التي تحتاج إلى بحث، فهو محل حثّ وتحفيزِ العقل الإنساني ليغوص في أعماق المعرفة، بأشكالها كافةً[3].

---

[1]- القرآن الكريم، البقرة: 4.

[2]- القرآن الكريم، البقرة: 118.

[3]- فلسفة التعليم والتربية في الإسلام، م. س.، ج1، ص 123-125.

ب- إمكانية معرفة الأمور اللامحسوسة (الغيب)

يعتبر أصحاب النزعة الحسية والتجريبية أنّ الطريق الوحيد لفهم الوقائع هو طريق الحس والتجربة؛ ويعتبرون أنّ أيّة معرفة تأتي عن طريق آخر، مثل: الوحي أو العقل هي معرفة غير صحيحة؛ ولكن لا يمكن لأصحاب هذه النزعة أنْ يقيموا الدليل على نفي حجية طريق العقل أو الوحي. يُثبت فلاسفةُ العقلِ أنّ التجربة ذاتها مرتبطة بالعقل من حيث الوصول إلى النتائج والحقائق؛ فمع إمكانية صحة العقل، يجوز القول بإمكانية المعارف الحسية والتجريبية.

يؤدّي القبول بصحة العقل إلى إثبات وجود الموجودات غير المحسوسة، وإلى القبول بالوحي لأجل كشف الحقائق غير المحسوسة. إنّ عدم قبول «إمكانية معرفة الأمور غير المحسوسة»، يجعل وجود الله والوحي والمعاد والروح، التي هي الأصول الاعتقادية الأولى للدين الإسلامي، غير قابلة للقبول، وبالنتيجة تكون المناهج التربوية وفلسفتها غير مقبولتَيْن، أيضًا[1].

لا يخفى ما لأهمية الإيمان بالغيب في المنظومة المعرفية الإسلامية، ومدى انعكاس ذلك في المنظومة التربوية والاجتماعية لسلوك الأفراد، الأمر الّذي رفضه الغرب؛ فمنذ الثورة العلمية التجريبية التي بدأت في الغرب، سيطرت الفكرة الميكانيكية والرياضية عن العالَم، وهيمنَ الغلو في المسألة التجريبية للعلوم الطبيعية والإنسانية؛ لقد اهتم العلم بالكيفية، ولم يُعط الغايات حقّها في مسألة الكون والعالَم؛ حيث أدّى ذلك إلى أنْ لا يكون اكتساب المعارف العلمية بحاجة للاستعانة بالإله، ولا حاجة لتدخله في حفظ العالَم[2].

ج- تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي

ينطلق علماء المعرفة الإسلاميّين ليثبتوا أنّ المعرفة التي تحصل عند الإنسان، وانطلاقًا من البُعد الروحي المُتأصّل في الذات الإنسانية، هي على ضربَيْن[3]:

المعرفة الحضورية: وهي المعرفة بالمعلوم مباشرة دون الحاجة إلى واسطة المفاهيم الذهنية، كعلمنا بأنفسنا وحالاتها الباطنية.

والمعرفة الحصولية: وهي المعرفة التي تحصل عند الإنسان من خلال المفهوم الذهني

[1]- م. ن.، ج1، ص 132-134.

[2]- راجع: كلشني، مهدي، قضايا إسلامية معاصرة: من العلم العلماني إلى العلم الديني، فقرة العلم الحديث والغلو العلمي، ترجمة سرمد الطائي، مراجعة صادق العبادي، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين بالتعاون مع دار الهادي للنشر والتوزيع، 2003م، 25-37.

[3]- راجع: فلسفة التعليم والتربية في الإسلام، م. س.، ج1، ص 135-149.

(الواسطة)، ومِثاله: العلوم العقلية والنقلية والتجريبية، القابلة للتعلّم والتعليم.

ومن مواصفات العلم الحصولي، أيضًا، أنّه قابلٌ للانطباق على الواقع، وإلّا فهو علمٌ كاذب؛ وبناءً عليه، المقصود من الصدق والكذب هو مطابقة أو عدم مطابقة العلم الحصولي للواقع، فإذا طابق يُقال له: «الحقيقة»، وفي المقابل تُسمّى المعرفة غير الحقيقية (غير المطابقة للواقع) «الخطأ». والواقع هو الّذي يُقاس نسبةً إلى كلّ نوع من المعرفة بحسب ذاتها. بناءً على ما تقدّم، يُمكن الاستنتاج أنّ هدف المناهج التربوية هو فهم الحقيقة ومعرفة الواقع.

د- تقدُّم المعارف اليقينية على المعارف غير اليقينية

تتقدّم المعرفة اليقينية، بحسب الرؤية المعرفية الإسلامية، على المعرفة غير اليقينية في حال تعارضت المعرفة اليقينية مع المعرفة غير اليقينية؛ لذلك إذا تعارضت المعرفة غير اليقينية، التي تكون نتجت عن طريق الحس، مع المعرفة القطعية العقلية، لا بدّ من حذف المعرفة الحسية لصالح المعرفة العقلية القطعية؛ وكذا إذا كان لدينا دليل عقلي قطعي على خلاف الدليل النقلي.

وبناءً على هذا المبنى، فإذا شُوهِد خلافٌ أو عدم انسجام بين المعارف التجريبية والمعارف النقلية للدين، وتكون إحداها يقينية، فإنّ هذه المعرفة اليقينية ستكون مُقدَّمةً، وإلّا لا يمكن إصدار حُكم قطعي بلحاظ معرفي يتعلّق بصحة واحدةٍ أو عدم صحة الأخرى. وبناءً على هذا المبنى يمكن القول إنّ زيادة المعارف اليقينية وإثباتها وتعديلها أو دحض المعارف غير اليقينية هي من أهداف المناهج التربوية الأصيلة في جميع المراحل؛ كما يجب تدريب الأفراد بحيث تُعتبر الآراء المخالفة شبهةً بعد إحراز يقينية بعض المعارف، مع التنبيه بأنْ لا تؤدّي تلك الشبهات إلى حالةٍ من التضعضع في المعارف اليقينية لديه[1].

هـ - أدوات المعرفة الدينية

إنّ أدوات المعرفة الدينية عبارة عن: الوحي، الإلهام، الحديث، الشهود، التجربة الدينية، العقل، الحس، والمرجعية. وبناءً على أنّ الدين هو «مجموعة من المعارف اللازمة لأجل وصول الإنسان إلى سعادته وكماله»؛ يمكن القول إنّ لغة الدين هي لغة تعطي المعرفة، وليس صرفًا لغة بيان الأحاسيس أو التشبيه والأسطورة.

[1]- راجع: فلسفة التعليم والتربية في الإسلام، م. س.، ج1، ص 157-162.

إنّ للمعارف الدينية أنواعاً، يمكن تقسيمها إلى نوعين أساسيين: حضوري وحصولي؛ فالمعرفة بالله تعالى هي معرفة دون واسطة، لذلك فهي معرفة حضورية شهودية، وكذلك تجربة الحالات الباطنية المختلفة والتي تُسمّى أحيانًا: «التجربة الدينية» التي تحصل إثر الالتفات إلى هذه العلاقة: كالخشية والرضا والتسليم والصبر... وكذلك الوحي والإلهام والتحديث يمكن أنْ تكون عن طريق إلقاء بعض المعارف والعلوم الدينية لأشخاص خاصّين. كما تُستخدم أدوات الحس والعقل لأجل الحصول على كثيرٍ من المعارف الدينية.

ثالثاً: القضايا الكلية الدينية أو الإلهية (Religious Issues Theosophy)

ونقصد بالقضايا الإلهية تلك القضايا المتعلِّقة بالمسائل الاعتقادية بتوحيد الله عزّ وجلّ، والإيمان بالرّسل والأنبياء وأوصيائهم، والإيمان بالآخرة والعدل الإلهي؛ حيث يُشكِّلُ التوحيد عصب هذه المسائل الاعتقادية، إذ إن «الرؤية العامة للقرآن الكريم في ما يتعلّق بمعرفة العالَم هي نظرة تنتهي إلى التوحيد لكونه يُعرِّف العالَم دائمًا في ضوء ارتباطه وعلاقته بالله عزّ وجلّ، وحتى الآيات التي تتحدّث عن علاقة العالَم بالإنسان أو بالنظام والتنسيق والانسجام الموجود بين أجزاء العالَم بعضها ببعض، فهي تتضمّن إشارات واضحة وصريحة إلى مبدأ العالَم وغايته»[1]، أي الله تعالى. وبناءً على هذه النظرة الاعتقادية ينبغي استنتاج كلّ مكوّنات التربية الإلهية، بما فيها إعداد المناهج التربوية والعاملين عليها، والاستفادة من بعض العلوم، منها: علم الكلام التقليدي والجديد، فلسفة الدين، علم مناهج المعرفة، علم الحكمة الإلهية والعرفان الإسلامي؛ بحيث يُستخدم منهجا العقل والنقل، بالإضافة إلى ما وصل إليه الفكر الإنساني من أدوات منهجية وبحثية مُنتِجة لا تتعارض مع «الرؤية الكونية» الإلهية.

هنا، يمكن الحديث عن نوعين من العلاقة بين الله تعالى والعالَم[2]:

النوع الأول: علاقة العلّية بين الله والعالَم

نحن ندرك أنّ معرفة كُنه حقيقة، وبخاصة حقيقة الذات الإلهية غير ممكن لأحد غير الله تعالى؛ لذلك نحن ندرك الله بأوصافه، ولعل اعتبار الخالقية من بين الأوصاف الإلهية الأكثر شهرة، الأمر

[1]- علم الهدى، جميلة، النظرية الإسلامية في التربية والتعليم، تعريب عباس صافي، مراجعة حسين صافي، ط1، بيروت مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011م، ج1، ص 43.

[2]- ن. م.، ج1، ص 54 وما بعدها.

الّذي يعني أنّنا ندرك الله عمومًا بعنوان الموجود الّذي خلق سائر الخلق وأوجدهم[1]. فالعلاقة الوجودية بين الله تعالى وكلّ ذرّات العالَم ومراتب الوجود كافّةً تحكمها «الخالقية»؛ يقول تعالى: ﴿**أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّـه رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[2]، ومغزى ذلك أنّ الله تعالى أوجد كلّ شيءٍ في هذا الوجود، فهو العلّة الحقيقية لها، وهي معلولة له في الإيجاد والاستمرار، أي في الحدوث والبقاء؛ فكلّ الوجود بمراتبه كافّةً موكولٌ له تعالى.

النوع الثاني: علاقة الظهورية بين الله تعالى والعالَم

فالآيات القرآنية الخاصة بالعلاقة الظهورية بين الله تعالى والعالَم تنفي وجود الثنائية أو الغربة بينهما؛ فلا ثنائية وجودية بين العلة الأولى، أي الله تعالى، وبين مخلوقاته؛ بل كلُّ ما في الوجود هو دلائل وآيات ومظاهر لله تعالى، حيث وجودها عين الربط بالله تعالى، ولا تملك أية هوية أو خصوصية ذاتية مستقلة عن الله تعالى؛ فلله صفة «القيوم» على الوجود جميعه: ﴿**اللّـه لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**﴾[3]؛ وفي ذلك إثباتٌ لمعية الله تعالى لكلّ شيءٍ وقربه منه، وهي معية قيومية وقرب معنوي إلهي لا بمداخلة ولا بمماسة كمعية جسم لجسم؛ فالله تعالى قيومٌ على كلّ شيء، وغاية له[4].

يستخدم الفلاسفة والعرفاء مصطلح «الواقع ونفس الأمر»، ويعتبر العلامة جوادي الآملي هذا المصطلح دلالةً على واقعية عالَم الكون الّذي هو عالَم الخلقة المرتبط بالخالق لا بالطبيعة المنقطعة؛ فعالَم الكون عالَمُ التكوين في كلّ مراتبه، والّذي هو عالَم كلمات الله التكوينية: ﴿**اللّـه خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[5]، فيكون العلم بعالَم الخلقة هو علمٌ بعالَم التكوين، أي العلم بكلمات الله التكوينية. وبناءً عليه، يكون العلم بعالَم الطبيعة علمًا بالخلقة وبالذات، لا علمًا للطبيعة فحسب، التي هي إحدى مراتب عالَم الكلمات التكوينية، فيكون كلُّ علمٍ بهذا العالَم هو بالحقيقة علمٌ دينيٌّ: «فلا علم إلّا هو علمٌ دينيٌّ»[6]، على ما يعبر الآملي. وبالتالي فإنّ المعرفة بالعلوم جميعًا، بما فيها العلوم التجريبية والتقنية وغيرها من العلوم الطبيعية، هي معرفة بجزءٍ من عالَم «الواقع ونفس

[1]- فلسفة التعليم والتربية في الإسلام، م. س.، ج1، ص 191.
[2]- القرآن الكريم، الأعراف: 54.
[3]- القرآن الكريم، البقرة: 255.
[4]- راجع: علم الهدى، م. س.، ج1، ص 54-66.
[5]- القرآن الكريم، الرعد: 16؛ الزمر: 62.
[6]- الآملي، عبد الله، تسنيم في تفسير القرآن، تعريب عبد المطلب رضا، تحقيق محمد عبد المنعم الخاقاني، ط1، قم، دار الإسراء للنشر، 1431هـ/ 2010م، ج1، ص 40.

الأمر» الّذي أوجده الله تعالى، وبالتالي هو تعالى الموجِد للعلوم التي تحاكي أو تتناول هذه العلوم.

لذلك فإنّ المُتربيّ، مهما كان مجال تخصّصه العلمي فهو معنيٌّ، وفق التأصيل الإلهي الثقافي والتربوي، بتعميق فهمه للعالَم الطبيعي المحيط به على أساس تعلّقه بالأمر الإلهي، لذلك يقول الآملي: «العلوم التجريبية والتجريدية هي علوم دينية»[1]؛ فالدين ليس منحصًرا في الدليل النقلي (الغيبي) على ما يقول الآملي[2]. إنّ اعتبار العلوم التجريبية والتجريدية دينية، هو بمعنى أنّ هذه العلوم تحتاج إلى العقل البرهاني للوصول إلى نتائجها، كما أنها مقصودة للتقرب إلى الله[3].

بناءً على ما تقدّم، تكون المعرفة الحسية التجريبية أحد تجليّات المعرفة الإلهية في العالَم الحسّي على قاعدة عدم اختزال مناهج العلوم في المنهج التجريبي، كما فعلت التجربة الغربية العلمانية، التي أدّت إلى نتائج، أهم مظاهرها، على سبيل المثال لا الحصر:

ـ ليس الشعور والوعي أمرًا سوى مجموعة من المضامين الحسية والعاطفية والانفعالية.

ـ ليست التجربة الدينية سوى تغيّرات عصبيّة تحصل داخل الدماغ.

ـ ليست الأشياء سوى أوصافها الحسيّة[4]

ومن هنا تبرز أهمية التعدّد المنهجي في الرؤية الإلهية للعالَم عند العقل الوحياني، حيث لا تعدُّد ولا تفكيك ولا تجزئة في العلوم الحاصلة عند الإنسان.

رابعاً: «الأيديولوجيا»: القضايا الكلية الحاكمة على السلوك

يرى منطق الوحي القرآني أنّ المعرفة، أو الحكمة النظرية لا قيمة حقيقية لها إلاّ بمقدار ما تتجلّى في السلوك العملي للإنسان، أو ما يُمكن أنْ نطلق عليه العقل العملي الّذي هو ثمرة العلم. من هنا نجد ان القرآن الكريم يربط دائمًا بين «الإيمان» و «العمل» للوصول إلى مرتبة العقل، لا العلم فحسب؛ فالعقل في القرآن الكريم هو مجموع العلم والعمل. فالبيانُ، أي العلم والعقل النظري، مقدمة للتعقُّل؛ فهو شرطٌ ضروريٌّ وإنْ كان غيرَ كافٍ للفوز؛ إلاّ أنّ الفوز مقرونٌ بالعمل المبني على البيان[5].

[1]- ن. م.، ج1، ص 41.
[2]- ن. م.، ج1، ص 42.
[3]- ن. م.، ج1، ص 42.
[4]- قراملكي، أحد، مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة سرمد الطائي، ط1، بيروت، معهد المعارف الحكمية، 2004م، ص 383.
[5]- القرآن الكريم: البقرة: 44؛ يوسف: 4؛ الحج: 46؛ النور:61؛ العنكبوت: 63؛ الزخرف: 3.

من هنا لا يمكننا، بحسب النظر القرآني، الاكتفاء بمعرفة «الرؤية الكونية» دون الربط الذاتي بين المعرفة والسلوك؛ وصحيح أنّ ميدان عمل المُتربيّ هو المعرفة، إلاّ أنّ الأولوية والعبرة هي في الأفعال الإنسانية المنبثقة عن هذه المعرفة. لذلك تأتي أهمية تمتين البُعد العملي في المناهج التربوية من خلال تحفيز المعارف والمهارات العملية اللازمة التي تُشكِّل عصبَها القضايا المرتبطةُ بالنفس الإنسانية وأبعادها الروحية غير المنفصلة عن الأبعاد والحاجات البدنية، وقدرة الإنسان على الاختيار والمسؤولية في أفعاله، وتفعيل العوامل الفطرية الكامنة في أعماق ذاته، ومعرفة العوائق في طريق تحصيل الكمال النهائي؛ بالإضافة إلى تشخيص واقعية القيم وحقيقتها وارتباطها بالهدف النهائي للأفعال الإنسانية.

بناءً على ما وضعناه من تعريفٍ لمصطلح «الأيديولوجيا»، يمكن ملاحظة نوعَيْن من القضايا الكلية، هما:

أولاً: القضايا الكلية الإنسانية (طبيعة الإنسان أو حقيقته) Human Nature

يُقصدُ بهذا النوع من القضايا تلك المُتعلِّقة بحقيقة الإنسان، أي بالأوصاف الذاتية للنفس الإنسانية التي هي موضوع اشتراك بين كلّ أفراد النوع الإنساني؛ وهي القضايا التي تساعدنا على فهم ومعرفة خصائص الإنسان الّذي يخضع للعملية التربوية حيث تنبع ضرورة هذه المعرفة من كون الإنسان هو موضوع علم التربية في جميع المدارس الفلسفية التربوية؛ فمن المنظور الإسلامي يتبيّنُ أنّ الهدف من التربيةِ تقديمُ المعارف اللازمة، وتهيئة الأرضية المناسبة لأجل نمو وتطوّر استعدادات الإنسان بهدف التكامل؛ لذلك فإن معرفة الإنسان وقابليّاته من الجهات المختلفة: قابلية الإنسان للتكامل والتغيير، وإمكانية قدرته على التعلُّم[1]، يُشكّلُ مقدمةً لمعرفة المنهج التربوي وأهدافه التي تنسجمُ مع إمكانات وقابليات الإنسان.

وفي هذا المجال نورد بعضًا من «الفرضيّات» في ما خصّ حقيقة النفس الإنسانية، التي يجب أنْ تُلحظ في إعداد التصوّر التربوي المُعاصر والأصيل:

ثانياً: حقيقة الإنسان روحُه المجرّدة

إنّ بيان حقيقة الإنسان يعني الإشارة الواضحة إلى حقيقة وجوده المرتبطة بالآثار الخارجية أو الفعلية التي تنبثق عن الوجود الإنساني في المعرفة والسلوك؛ كما يعني وضع الإجابة عن التساؤل

---

[1]- فلسفة التعليم والتربية في الإسلام، م. س.، ج1، ص 117-118.

الكبير: هل لوجود الإنسان طبيعة إنسانية ذاتية مشتركة بين جميع أفراد البشر؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هي حقيقة هذه الذات المشتركة؟ لأن تحديد الإجابة مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بالتربية، إذ الاختلاف الرؤيوي هنا يؤسّس للاختلاف في النظرة إلى العملية التربوية.

ففي حين ترى الرؤية الدينية أنّ للوجود الإنساني طبيعةً ذاتيةً مشتركة، ترى الرؤية الغربية عمومًا بحسب النزعة الإنسانوية (الأنسنة Humanism) لديها أنّ أفراد النوع الإنساني لا يشتركون ذاتيًّا بأمور مشتركة، وإنْ كانوا يشتركون ببعض الظواهر والصفات العَرَضية.

لذلك نرى أنّ الأديان تربط الوجود الإنساني بالوجود الإلهي على اختلاف تعبيراتهم: «اعرف نفسك، تعرف ربّك»، «نال الفوز الأكبر مَنْ ظفر بمعرفة النفس»، وغيرها من الروايات، وأيضًا الآيات القرآنية. يتحصّل لدينا أنّ النفس أمرٌ قدسيٌّ كليٌّ؛ أمّا لو لاحظنا معرفة النفس لإنسانية بحسب المنهج التجريبي فيتحصّل لدينا الدراسة الجزئية المادية للوجود الإنساني، وبالتالي التفسير المادي للطبيعة الإنسانية؛ بحيث لا يتمتّع الإنسان بالكرامة الذاتية، بل يتشكّل تدريجيًّا بفعل تغيّرات بيولوجية بحسب تفسيرات «الداروينيّون الجدد» الّذين أبدعوا نظرية «البيولوجيا الاجتماعية» Sociobiology التي تربط الحالات الدماغية والاجتماعية الإنسانية بطفرات جينية، والّذين فسّروا الأخلاق على أساس التطورية الداروينية[1].

وفي هذا المجال لا بدّ من الالتفات إلى أمرَيْن:

أولهما: إنّ تركيب الإنسان من الروح والجسم هو تركيبٌ ذهنيٌّ بحت، أمّا في الواقع فإنّ حقيقة الإنسان المُجرّدة تتشكّلُ بالتدريج، عَبْرَ حركة تكاملية في الجسم المادي، فالنفس الإنسانية جسمانية الحدوث، روحانية البقاء. يقول العلامة المطهري، بناءً على الفهم الشيرازي للحكمة الإلهية المتعالية: يتحوّل البدن إلى روحٍ في سَيْرِهِ التكاملي، وليست الروح شيئًا آخر يحلّ في البدن حال وجوده، ويغادره حال موته، فلا تضاد بين الطبيعة وما وراءها، بل هما بمثابة مرتبتين: المرتبة الأولى ضعيفة، والمرتبة الثانية قوية[2].

ثانيهما: إنّ وظيفة النفس الإنسانية، بحكم التربية والتزكية والتكامل، أنْ تكسر الحاجز بين العالَم الطبيعي Nature وما فوقه من العوالم. فالنفس الإنسانية نقطة الالتقاء بين عالَم المادة وعالَم الغيب؛ فهي غير قابلة للفناء.

---

[1]- الإنسان من منظور الإسلام، م. س.، ص 71-72.

[2]- المطهري، مرتضى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، لا. ط.، لا. م.، دار الكتاب الإسلامي، لا. ت.، ص135.

بناءً على ما تقدّم يمكن تحديد ما هو المقصود من الطبيعة أو الذات المشتركة للإنسانية؛ وما لا شك فيه أنّ أوّل إشارة إلى تحديد ذلك هو ما يرتبط بالإنسان ذاتيًّا ووجوديًّا، وهو ما يُمكن أنْ يرتبط بالجهاز الإدراكي المعرفي للإنسان، بعيدًا عن ما يكتسبه الإنسان لاحقًا من المعارف والسلوكيات، بغض النظر عن دينه أو فكره أو ظروفه الجينية أو البيئية؛ على أنّ هذه الطبيعة الإدراكية، ترافق الإنسان منذ نشأته الأولى على شكل قابليّات غير مكتسبة، توجد في كلّ أفراد النوع الإنساني عامة، بشكلٍ متساوٍ، وعلى مدى التاريخ الإنساني، ولم يطرأ أيّ تغيير على هذه الطبيعة[1].

بناءً على هذا المبنى، يمكن تصميم وكتابة نظام تربوي مشترك لكلّ البشر وهو أمرٌ ممكن ومطلوب؛ وعليه فإنّ الهدف النهائي من التربية هو أمر واحد وممكن؛ ولكن بحكم الاختلافات التكوينية أو الاكتسابية للمجموعات البشرية، يجب وضع أهدافًا وسيطة تتلاءم مع هذه الاختلافات[2].

خامساً: تداعيات الأخذ بحقيقة النفس المجرّدة

انطلاقًا من الحقيقة المجرّدة أو الروحانية للنفس الإنسانية، فإنّ على المُربيّ، أنْ يتعامل مع هذه الحقيقة الإنسانية الماثلة أمامه في العملية التربوية، مهما كان مجال تخصِّصه؛ آخذًا بعين الاعتبار حاجاته المادية والمعنوية.

أمّا الحاجات المادية فهي **حاجات البقاء**، وهي الاحتياجات الإنسانية التي تتحدّد، وفق الرؤية الإسلامية، في العلوم ذات الفائدة، وهي احتياجات ذات أولوية زمانية، بناءً على قاعدتي: الضرر والتزاحم.

وأمّا الحاجات المعنوية فهي **حاجات الارتقاء (الاحتياجات المتعالية)**، وهي الاحتياجات التي تشكّل حاجةً للإنسان بما هو إنسان بغض النظر عن العلم الّذي يتخصص فيه، وبما هو موجود لديه قابليات الارتقاء في الكمال الأخلاقي والإنساني والاجتماعي والسياسي؛ بحيث تُشكّل علومُ هذه الاحتياجات أفضلية من حيث **الأولوية الرتبية**[3].

بناءً على ما تقدّم يمكن تحديد وتوضيح الأهداف والأصول والعوامل والعوائق وأساليب التربية

[1]- الإنسان من منظور الإسلام، م. س.، ص 86-88.

[2]- فلسفة التعليم والتربية في الإسلام، م. س.، ج1، ص 243-245.

[3]- راجع: باقري، خسرو، فلسفة التربية والتعليم الإسلامية، ترجمة ونشر مركز الأبحاث التربوية، ط1، بيروت، دار البلاغة، 2014م، ص 258-260.

التي تنسجم مع الحاجات الإنسانية، لاسيما حاجاته المادية والمعنوية؛ بمعنى تلبية الحاجات الجسمانية الوظيفية، بالإضافة إلى التركيز على البُعد المتعالي في الإنسان.

لعل أبرز سمات البعد المتعالي للإنسان هي أنّه كائن مختار.

والمقصود باختيار الإنسان هو إمكانيّته الاختيار من بين خيارات موجودة بعد اختبارها، وهو أمر وجداني؛ بحيث لا يمكن اعتبار الإنسان حصيلة جبرية لحركة التاريخ، أو العوامل البيئية والطبيعية والوراثية، أو العمليات الكيميائية والفيزيولوجية؛ وفي الوقت عينه، لا يمكن إنكار ما للبيئة والوراثة من تأثيرٍ على الأعمال الاختيارية للإنسان؛ إلّا أنّ أيًّا من هذه العوامل لا يسلب الإنسان حرية اختياره بالكامل، ولا يحوِّلُه إلى آلة تعمل تلقائيًّا.

بناءً على هذا المبنى، يمكن إثبات المناهج التربوية على قاعدة «الاختيار»؛ واعتبار أنّ الإرادة هي عنصر أساسي من مجموع العِلل والأسباب للفعل الاختياري؛ فإذا لم يملك المُتربيّ هذه القناعة لن يملك الدافع الباطني لتحسين وضعه. فيجب الالتفات إلى ضرورة معرفة العوامل التي تلعب دورًا في تقوية أو إضعاف إرادة الإنسان[1].

إلى ذلك فإنّ ذروة الكمال النهائي للإنسان: القرب من الله تعالى. حيث تركّز الرؤية الإنسانية الأصيلة على أنّ الهدف النهائي للإنسان تحصيل الرضا والقرب الإلهيّين، رغم ما يعترض النفس الإنسانية من صعوبات وعوائق تقف حائلاً دون الوصول إلى هذا الهدف: الرغبة، والثروة، والنفوذ، والشهرة، والكسل، والضعف، والمشكلات الاقتصادية الاجتماعية وغيرها. تجد هذه الرؤية أنّ الابتعاد عن كلّ نوعٍ من الإفراط والتفريط هو الحلّ. لذلك فإنّ على فلسفة التربية الأصيلة أنْ تعمد إلى معرفة العوائق وتصنيفها والعمل على معالجتها؛ عبر تنمية الجوانب الفطرية التي تحدّد الذات الإنسانية المشتركة بين كل أفراد النوع الإنساني، وتحديد القابليّات المتفاوتة بينهم؛ حيث قد يعود هذا التفاوت إلى عوامل من قبيل: البيئة والوراثة؛ ففي الأمور الدينية والمعنوية، تُشكّل هذه القابليّات أحد العوامل المؤثرة في قوّة أو ضعف المعرفة وإيمان المؤمنين. فعن الإمام الصادقعليه السلام: «الإيمان عشر درجات، فإذا رأيتَ مَنْ هو أسفل منك بدرجة، فارفعْهُ إليك برفق، ولا تحمِلنّ عليه ما لا يطيق فتكسره»[2].

---

[1]- فلسفة التعليم والتربية في الإسلام، م. س.، ج1، ص 245-247.

[2]- م. ن.، ج1، ص 250-264.

سادساً: القضايا الكلية القيمية Axiology

وهي القضايا المُتضمَّنة في علم «المفاهيم القِيَميّة»: يجب، لا يجب، جيد، سيء، قبيح، جميل....؛ على أنّ السؤال المركزي هنا: هل أنّ مثل هذه المفاهيم والقضايا تحكي ذوق الأفراد؟ أو أنها نوعٌ من التفاهمات؟ أو أنها تحكي عن الواقع العيني؟ وهي مباحث يتناولها علم «فلسفة الأخلاق».

إنّ إعداد المُتربيّ وفق مناهج تربوية أصيلة يجب أنْ يخضع لبعض «القبليات القيمية»، منها:

اعتبارية القيم، وكونها ناظرة إلى الحقائق

الرأي الأول: القيم أمر اعتباري ذهني بحت

إنّ أوّل مَنْ نادى بالتفكيك بين الأمر الواقع والأمر القيمي هو دايفيد هيوم؛ وفي القرن العشرين أعاد جورج مور G.E. Moor الّذي عرض آراء النزعة النفعية عند جرمي بنثام وجيمس ميل James Mill، أعاد إحياء هذا النقاش في كتابه: «Princia Ethica» معتبراً أنّ القضايا القيمية لا يُمكن التعامل معها على أساس أنها قضايا مشابهة للأمر العيني العلمي التجريبي؛ حيث تحدّث عن الخلط المفهومي تحت عنوان «المُغالطة الطبيعية Natural Fallacy»، واعتبر أنّ القيمة مفهوم غير طبيعي Non-Natural، وهي أمر واقعي وعيني لا يُمكن التنزّل بها إلى مستوى الأمر العاطفي والذهني المحض، مع إشارته إلى أنّ مسائل الواقع العلمي تقبل التجزئة، أمّا القيمة فلا تقبل ذلك[1].

الرأي الثاني: للقيمة خاصية واقعية رغم اختلافها عن الإدراكات الحقيقية العلمية

فإذا كانت القيمة ذات أبعاد ذهنية واعتبارية، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنها ذهنية بالكامل: ﴿**وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[2]. صحيح أنّ الأمر القيمي يُبْنى على إدراك الإنسان واعتباره، إلاّ أنه يتطلع إلى الموقع الوجودي (الله الخير الأصيل، وأصل الخير)، أو إلى غايات الوجود[3].

---

[1]- راجع: خسرو باقري، م. س.، ص 186، الحاشية رقم (1).

كما راجع: https://plato.stanford.edu/entries/moore/

[2]- القرآن الكريم، البقرة: 216.

[3]- راجع: خسرو باقري، م. س.، ص 185-187.

الثبات والتغيّر في القيم

فالقيم إمّا:

مطلقة: لا تتأثّر بأيّ شيءٍ آخر على الإطلاق، ولن يصل الأمر بها إلى التعطيل والنقض؛ فالقيمة هنا بالمعنى الوجودي؛ فالله هو الخير الأصيل وأصل الخير، والقيمة هنا تتمتّع بالثبات.

أو غير مطلقة، وهي:

القيم المشروطة:

وهي محدودة ومقيدة بحدود خاصة، صادقة في دائرة حدودها، وهي نسبية لأنها ذات قيمة في حدود نسبتها فقط، إلاّ أنّ نسبيتها تجتمع مع الثبات ما دامت موجودة في حدودها الخاصة، ويمكنها أنْ تكون مستمرة على طول الزمن، فهي لا تتغير مع مرور الزمن؛ نعم تتغير عندما تخرج عن دائرتها الخاصة بها (مِثال: الصدق)

القيم المتغيّرة:

حيث تتغيّرّ مع الزمن، فاعتبارها أمرٌ تاريخي، وهي نسبية؛ فهي معبرة في زمانها وتفتقد قيمتها مع انقضائه (مِثال: أصل عدم البراءة عند غلبة الفساد؛ إذا فسد الزمان، فسوء الظن من حُسن الفطن)

في هذا المجال لا بدّ من إعادة النظر (التعرّف) على القيم المتغيرة وعدم مزجها بالثابتة؛ كذلك من الضروري التفكيك بين القيم المشروطة والمتغيرة، خوف الوقوع في المغالطة نتيجة المزج بين «المحدود» و«المتغيّر»؛ فكلّ «محدود» ليس متغيّرًا، فالّذي يتغيّر هو القيم الموجودة في الزمان فقط، والقيم المشروطة ثابتة من هذه الحيثية.

كرامة الإنسان وحريّته

فللإنسان مقام ومنزلة رفيعة بحكم امتلاكه للعقل والفطرة، والإنسان يمتلك الكرامة بسبب إنسانيته. وبما أنّ الإنسانية هي سبب الكرامة؛ فلا اعتبار لجملة من الخصائص: العرق، الجنس، لون البشرة، الثروة، نوع اللغة والثقافة، القبح والجمال ونقص الأعضاء؛ وإذلال الإنسانية في الإنسان يؤدّي إلى إذلال جوهره الوجودي. والكرامة الإنسانية ليست قيّمة مطلقة، بل قيمة مشروطة: ﴿**مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾[1].

---

[1]- القرآن الكريم، المائدة: 32.

والحرية واحدة من القيم الاجتماعية الأساسية، وبما أنّها من المفاهيم الشائكة؛ ففي الوقت التي هي قيمة إنسانية في الرؤية الليبيرالية، إلّا أنّه لا يُمكن إلحاقها بالقيم الإلهية دون نقد بحيث يؤدّي الأمر إلى عدم انسجام.

الخاتمة

إنّ الهدف من هذا المقال هو إثارة بعض الأفكار في سياق بناءٍ حضاريٍّ مُعاصرٍ للتربية، تستلهم الرؤية الكونية للحضارة الإسلامية، وتستبطن الأبعاد الوجودية والمعرفية والقيمية المختزّنة في النّص والعقل الإسلاميَّيْن، دون إهمال ما للعلم الحديث أو العلم العلماني في مناهجه التجريبية من أهمية في تطوّر البشرية.

إنّ الأزمات التي تواجه الإنسانية اليوم، تؤكّد مدى الحاجة لإعادة بعثٍ جديدٍ للفرضيات الميتافيزيقيا في إطار العلم والبحث العلمي، التي يمُكن لها أنْ تلبي حاجات الإنسان في الجوانب المادية والمعنوية، خصوصًا إذا شاهدنا حجم التحدّيات التي تواجه البشرية في عصر «ما بعد العلمانية». وعلى ما يبيِّن الباحث الأميركي ريتشارد

Richard Thampson[1]، فقد أدّت العلوم الطبيعية إلى كلّ هذا التطور التقني، غير أنّنا ندرك الآن أنّ بني البشر راحوا يُعْرِضون عن أساليب الحياة التقليدية لأجل الالتحاق بمحاولات امتلاكِ سلطةِ التقنية، تلك المحاولات التي تنتهي بصناعة أكبر عدد ممكن من آلات الدمار الشامل...لعلّ تغيير هذا المسار صعبٌ للغاية، غير أنّه يمكن أنْ يؤثّر في هذا التغيير بشكل مهمّ أنْ نشيع رؤيةً مُتماسكةً إزاء المعرفة العلمية، تأخذ بنظر الاعتبار جانبًا معنويًّا مهمًّا لحياة الإنسان[2]، رؤية تنسجم مع الإيمان القديم الّذي يقرّر ارتباط الإنسان بموجودٍ مُتعال. إنّ مثلَ هذه الرؤية تجعل من الممكن توجيه القوى البشرية نحو غاياتٍ معنويةٍ أرفع، وتؤمِّنُ مبدأً أخلاقيًّا متينًا يوجِّه شؤوننا المادية».

[1]- أستاذ وباحث في مؤسسة لاهويا للبحوث في كاليفورنيا

[2]- كلشني، مهدي، من العلم العلماني إلى العلم الديني، م. س.، ص 157.

العالم الإسلامي والغرب

يعكس هذا القسم موقف العالم الاسلامي تجاه الغرب، من خلال الآتي:

أ. شرح وتظهير مشاريع العلماء والمفكّرين في العالم الإسلامي ممن نقدوا الغرب؛ ثقافياً وسياسياً، واجتماعياً...

ب. تحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب وروّجوا لأفكاره.

كانط والقرآن

تأملات تحليلية نقديّة في التأويلات الكانطيّة

أحمد عبد الحليم عطيّة[*]

يتناول هذا البحث واحدة من القضايا غير المألوفة في نشاط الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، وهي تتعلق برؤيته التي نَدُرت مقاربتها حول الإسلام والقرآن الكريم. ومع أن الباحث سيعرض إلى جملة من الشواهد والنصوص التوثيقية لتوكيد هذه الرؤية، وبيان خلفياتها ودوافعها المعرفية التأويلية، إلا أنه سيضع أطروحات كانط حول هذه القضية ضمن دائرة التحليل والنقد، خصوصاً في ما يتصل بأسلوبه التعميمي وإسقاطاته المنهجية على الإسلام.

وفي السياق عينه يتناول الباحث أبرز المعاثر التي واجهت أطروحات كانط الأخلاقية التي تتباين جوهرياً مع المعايير والثوابت الإسلامية

المحرر

ما بين كانط والإسلام قصّة لم تكتب بعد، ووشائج علاقة لم تنجلِ معالمُها، وصلات معقّدة ومتداخلة ومتشابكة، بين اتّفاق واختلاف، تقارب وتباعد، بينٌ وبون، شدٌّ وجذبٌ، ومدّ وجزر. وهناك من يسعى لاكتشاف الخيوط الأولى لهذه القصّة، وهي تتركّب وتنسج الحروف وتكتب الجمل والفقرات. كذلك هناك من يتهيَّأ لتحديد بعض الفصول من النّص الكانطيّ في مرآة الكتابات الإسلاميّة، أي نصّ الفيلسوف شاملاً مكتملاً متجسّدًا في مراحله المختلفة وكتاباته المتعدّدة في أسسه النظريّة ورؤاه العمليّة. وقد تكون المجالات العمليّة على عكس ما يؤكّد الباحثون هي الأساس لفلسفة كانط، والبداية في فهم العلاقة بين كانط والإسلام، تلك القصّة

---

*ـ مفكر وأستاذ الفلسفة في كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ مصر.

التي بدأت ولم تتشكّل بعد أو التي تحدّدت معالمها ولم يكشف عنها النّقاب.

قد يتبادر إلى الأذهان أنّ بداية التفكير في الحديث عن هذه العلاقة أو فاتحتها، الحرف أو الحروف الأولى؛ هي التي تمُهّد السبيل للتعرّف على وقائعها، وما دمنا نتحدث عن كانط والقرآن، فإنّ البداية لها والمدخل إليها، هي الفاتحة، وهناك أيضًا ما يمكن أن نطلق عليه فاتحة الفاتحة، وهي البسملة التي تُفتتح بها الفاتحة وتقريبًا كلّ سور القرآن.

نتوقّف هنا عند فاتحة الفاتحة أو البسملة، والتي هي واضحة الدلالة في الكتابات الإسلاميّة وفي السّياق القرآني عند المسلمين، إلاّ أنّها قد تكون محيرّة غير واضحة في سياق آخر. فنحن إذا ما وجدنا البسملة في أعلى شهادة الدكتوراه التي حصل عليها كانط من جامعة كويسنبرغ 1755، فالشعور الذي ينتابنا هو تهلّل أساريره إعجابًا وزهوًا بها. وربمّا يظنّ ويفترض لها دلالة وإن لم تكن واضحة المعنى بالنسبة له، وقليلون هم من تساءلوا عن سبب وجودها ودلالة معناها في شهادة دكتوراه كانط. وربمّا لم يتساءل أحد عن: من الذي كتبها؟ هل هو كانط؟ الذي ليس لدينا ما يؤكد أنّه هو من كتبها أو غيره.

وفاتحة الفاتحة هي تمهيدٌ وبدايةٌ ومدخلٌ يمثّل إطارًا يربط عددًا من الدّراسات الّتي قدّمها عددٌ من الباحثين المسلمين من ثقافات متعدّدة وبلغات مختلفة، تسعى جميعًا لتحديد معالم العلاقة بين كانط والقرآن، وتعتبر فيما نرى بمثابة الإطار الذي يمكننا من خلاله تحديد حدود هذه العلاقة المتعدّدة الجذور والمتنوّعة الفروع؛ والتي يحار الباحث من تعقّدها وتشابكها، وكأنّها تمثّل بعبارة بول ريكور صراع التأويلات.

ويهمّنا قبل بيان هذه التأويلات المختلفة أن نتوقّف عند البسملة التي توجد أعلى شهادة كانط بإيراد ثلاثة تفسيرات، تمثّل ثلاثة مفاتيح مختلفة لدراستنا؛ لعلّها تساعدنا في فهم جوانب هذه العلاقة المتشابكة والمتصارعة. وتعود أولى هذه التفسيرات لباحث بروسي، والثانية لكاتب مصري، والثالثة لمؤرخ إنجليزي.

أوّلًا: وثائق وشهادات

يُخبرنا حسن جنار (Gunnar.H) بصفته مواطنًا بروسيًّا بأنّ العلاقة بين الإسلام وبروسيا تظهر في تسامح الملك البروسي فريدرك الثاني 1786 تجاه أصحاب الأديان المختلفة، كما تظهر في قوله: يجب إنقاذ كلّ شخص مهما كانت وجهته. كما يظهر تسامحه أيضًا في شهادة الدكتوراه

للفيلسوف البروسي كانط، التي بدأ بالبسملة ويستشهد بتعليق الدكتور عبد الجواد فلاتوري في كتاب «الإسلام»، الذي يقول: إنّ الوثيقة التي أُهِّل بها إيمانويل كانط كرائد في الفلسفة تُوثّق شيئًا مهمًّا للغاية من حيث لقاء الأديان والثقافات؛ هي تلك البسملة التي نبدأ بها معظم سور القرآن، والتي صارت جزءًا من الوثيقة. ويضيف أنّ هذه الوثيقة تشهد بوضوح على الانفتاح على روح عصر التنوير التي تحترم معتقدات الآخرين بمن فيهم المسلمون[1].

العقل عند كانط لا يُحدّد فقط المعرفة الإنسانيّة، بل يُحدّد أيضًا الأهداف العمليّة أي مجال العقل العملي، الذي يطرح سؤال: ماذا عليّ أن أفعل؟ وهذا يعني من حيث التعاليم الإسلامية أنّ العلم الإلهي علمٌ كليٌّ؛ عكس معرفة الإنسان التي تُحدّد تجريبيًّا مما يفسح المجال للإيمان. والإيمان يرتبط بالعقل كما في كتابه «الدين في حدود مجرّد العقل». يقول ـ في رأيي ـ إنّ الأطروحة التي يقدّمها كانط تستحقّ أن يتعامل معها كلُّ مسلم جادٍّ؛ لأنّ فلسفة كانط تُؤكّد أنّ الدّين الحقيقيّ لا يتعلّق فقط بالوحي، ولكنّه يتعلّق بشكل أساسيٍ بالعقل والتفكير والفهم ممّا يمكن أن يُؤدّي إلى السّلوك الأخلاقي، وهذا هو ما يطلبه القرآن من كلّ مسلم؛ الإيمان والعمل الصالح، تأمّل وتدبّر ما في القرآن ثمّ السلوك وفقًا له»[2].

والوثيقة الثانية تجدها فيما كتبه شريف قنديل عن «الواجب» من كانط إلى الغزالي، الذي يذكر لنا فيها مقالاً قام هو بنسخه للشيخ الغزالي، ويقول فيه: إنّ الدكتور حمدي زقزوق؛ قد أخبره أنّه يملك نسخة من شهادة كانط كتب في صدرها الآية الكريمة ﴿**بسم الله الرحمن الرحيم**﴾ ممّا يُؤكّد اتّفاق كانط مع الإسلام. ويضيف قنديل: الحقّ أنّني كنت أتعجّب كثيراً من مقولات كانط؛ الّتي لو قرأتها دون اسمه لقلت إنّها لعالم مسلم، ويواصل، قارنت بين مقولات كانط وبين مكانة الأخلاق في الإسلام كما يظهر في قول النبي المصطفى صلى الله عليه وآله: خير النّاس أنفعهم للناس... إلى أن يصل إلى القول، لقد اعتراني الشكّ في تعرّف كانط على الإسلام، بل إسلامه دون أن يصرّح ودون أن أصرّح أنا لمن حولي بهذه المسألة إحراجًا أو خوفًا من اتهامي بالتعصّب[3].

والوثقية الثالثة جاءت في عبارة عابرة تحت عنوان: «تعليق كانط والبسملة الغامضة» تقول: إنّ كانط حالة مثيرة للاهتمام، كما يظهر فيما كتبه الباحث البريطاني روي جاكسون في بداية الفصل الأوّل من كتابه {ما هي الفلسفة الإسلاميّة} الذي يقول ابدأ هنا مع كانط ووجود العبارة العربيّة

[1]- Hasan Gunnar: Islam psussia and Kant.

[2]- المرجع السابق

[3]- شريف قنديل: الواجب من كانط إلى الغزالي إلى المسكيني 2020 -2 -5 **Almadiamamew**

{**بسم الله الرحمن الرحيم**} هذه العبارة القصيرة الشاعريّة التي تعبرّ عن الجوهر الحقيقيّ للقرآن الكريم، والتي تذكر في الصلوات اليوميّة من قِبل المسلمين، ويتساءل: لماذا تبدو هذه العبارة محيرة؟!! ويردّ: من المرجّح، أنّنا لن نعرف الإجابة.

قد يظنّ روي جاكسون أنّ هذه الإجابة أغلقت باب التساؤل، إلاّ أنّها في الحقيقة فتحت المجال للتساؤل سعيًا للفهم والتفسير. وهو ما يتّضح في مقالات ثلاث تثير سؤالاً في غاية الأهميّة والخطورة، علينا محاولة فهمه والسعي لتفسيره، وهو: هل كانط أفضل من القرآن؟! وهذا السؤال هو عنوان مقال كتبه عبد الله الأندلسي[1]، ردًّا على ما كتبه محرّر المجلّة البريطانيّة سبيكيد (spiked) برندان أونيل (Brendan Oneill) تحت عنوان: لماذا نخبر الطلاّب بأنّ كانط أفضل من القرآن[2]، وهو المقال الذي حظي بردٍّ آخر لحكيم محمد، المحاضر بجامعة كاليفورنيا في بيركلى، تحت عنوان «هل كانط أفضل من القرآن» ردّ مسلم أسود؟[3].

نريد في البداية قبل مناقشة هذه التأويلات وغيرها من تأويلات تدور حول كانط والقرآن، نريد أن نطرح بعض الملاحظات التي يمكن أن تُحدّد لنا مسار البحث، وتتعلّق بمدى معرفة كانط بالقرآن؛ ذلك أنّ الفيلسوف وإن كان لم يخصّص كتابًا أو مقالةً عن الإسلام، إلاّ أنّنا لا نعدم إشارات وتعليقات في العديد من أعماله، وإن كان معظم الباحثين لم يتّجهوا إلى تحليل هذه النّصوص على الرغم من وجود معرفة ما لدى الفيلسوف بالدين الإسلامي وكتابه المقدّس.

لم يذكر كانط مصطلح الإسلام إلاّ في الفصل الرابع من كتاب ملاحظات حول الشعور بالجميل والجليل 1764م، وإن كانت هناك الإشارات المبثوثة في بعض أعماله، مثل نقد العقل العملي 1788م، الفصل الثاني حول جدليّة العقل المحرّض في تعيين مفهوم الخير المحض، (انظر ترجمة غانم هنا ص 213) وفي انتصار مبدأ الخير على الشرّ وتأسيس ملكوت الله على الأرض، كذلك في الدين في حدود مجرّد العقل 1793م، ونزاع الكلّيات، والأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتيّة، وأيضًا دروس في الميتافيزيقا (1775ــ1780م)، وفي المقدمة إلى نظريّة الفضيلة من كتاب دروس في الأخلاق 1797م، والفقرة 42 من نظريّة الفضيلة في ميتافيزيقا الأخلاق.

---

[1]- AB Dullah ALandaluia: is kant better than the kozan? The dark secrets of immamuel Kant's Ethics 17March 2016.

[2]- Brendan O'neill: Why wont't We TELL Students That Kant Is Letter Than The Koran.

[3]- HAKEEM MUHAMMED: IS KANT LETTER THAN THE QU'RAN? A BLACH MUSLIM NEAPOSE.

كما يذكر فتحي المسكيني: كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء، والمثير للدهشة هو قلّة الاهتمام بهذا الجانب على الرغم من الاهتمام الكبير بموقف كانط من الميتافيزيقا ونقد الباحثين المسلمين لاستحالة الميتافيزيقا في مذهبه، كذلك لا يتّفق هذا الموقف مع الاهتمام الكبير بالأخلاق عند كانط، فقد رحّب أكثر الباحثين المسلمين بالأخلاق الكانطيّة، وأفسحوا لها مساحة كبيرة في كتاباتهم المختلفة، خاصّة فيما يتعلّق بالعلاقة بين الأخلاق الكانطيّة والقرآن، وهو موقف سنجده وإن لم يكن بالشدّة والاهتمام نفسيهما تجاه ما طرحه الفيلسوف عن السلام العالمي، حيث نجد محاولات مهمّة وإن كانت لا تشير صراحة إلى عمل الفيلسوف، ونذكر منها: أحلام في السياسة والسلام العام والسلام العالمي والإسلام.

لن نتوقّف طويلاً أمام نقد العلماء المسلمين لموقف كانط عن الميتافيزيقا، حيث نهضوا في كثير من دراساتهم برفض هذا النّقد، الذي يُلغي من وجهة نظر حقيقيّة العالم الماورائي. ويكتفي أن تشير في هذا الصدد إلى ما وجّهه الشّيخ مرتضي مطهّري إلى كانط من نقد، وكذلك الإمام محمد باقر الصدر، الذي حلّل منطقيًّا الأسس التي أقام عليها كانط القوانين العلميّة التي تكتفي بالشكّ في هذا العالم[1].

ثانيًا: درجة الصفر في التأويل

تبدأ الدائرة التأويليّة من بيان كتابات كانط حول الدين والإسلام، كما تظهر في أعمال الفلاسفة الذين تعرّفوا في البداية على كتابات كانط العقليّة في المعرفة، ثم الأخلاق، ثم الدين والسياسة. ومن هنا تبدأ تحليلاتهم لأعمال كانط، ليس من الدين في حدود العقل بل من أسس ميتافيزيقا الأخلاق ونقد العقل العملي الخالص، حيث جذبت الأخلاق الكانطيّة اهتمام أصحاب الأديان، باعتبارها أوامر لا يملك الإنسان الأخلاقي لها ردًّا، ومع هذا نجد مواقف إسلاميّة متعدّدة من الأخلاق الكانطيّة، وهي تُمثّل تمهيدات للحديث عن بيان العلاقة بين كانط والقرآن. وعلى هذا فهي تعتبر، إذا جاز التعبير، درجة الصفر في تأويل فهم كانط.

لقد حرص الباحثون المسلمون منذ قبيل نهاية النّصف الأوّل من القرن العشرين على تأسيس نسقٍ أخلاقيٍّ إسلاميٍّ معاصر، يختلف عن النّسق الأخلاقي الأرسطي الّذي مثّل للفلاسفة القدماء

[1]- علي دجاكام: الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، 2016، ص 150-180 علي أكبر أحمدي: الحداثة عند كانط في رحاب الشيخ مرتضى مطهري، رؤية نقدية معاصرة ترجمة أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. باقر الصدر: فلسفتنا، ط12، بغداد، دار التعارف للمطبوعات، 1982.

أساس ميتافيزيقا الأخلاق التي سعوا إلى تقديمها، وعلينا هنا الإشارة إلى عدد من المحاولات التي اهتمّت بذلك، والتي تتبلور في محاولة محمد عبد الله درّاز «دستور الأخلاق في القرآن»: الّتي تمثّل في هذا السياق بداية التفسير، ودرجة الصّفر في التأويل.

ومع هذا يُمكننا أن نتوقّف عند محاولات أخرى ظهرت معها أو بعدها تمثّل: القراءة الفلسفيّة للأخلاق الكانطيّة، سواء المثاليّة عند توفيق الطويل، التي أطلق عليها الأخلاق المثاليّة المعدّلة[1] أو على عكس ما قدّمه عادل ظاهر في المقابل تحت عنوان «الأخلاق العلمانيّة». وفي هذا السياق يأتي النّقد الذي قدّمته الأخلاق الوضعيّة الاجتماعيّة في العربيّة لدى روّاد علم الاجتماع الأوائل في محاولاتهم النقديّة؛ لإعادة فهم وتفسير المقولات الأخلاقية الكانطيّة، مثل: الواجب والخير والشّر تفسيراً اجتماعيًّا. كما يظهر ذلك لدى كلّ من عبد العزيز عزّت والسّيد محمد بدوي[2].

وتتمثّل المواقف المتميّزة في فهم الأخلاق الكانطيّة وتفسيرها لدى أصحاب القراءة القرآنية، وهى ما تهمّنا في هذا السياق عند الشيخ محمد عبد الله درّاز في بحثه للدكتوراه عن دستور الأخلاق في القرآن، الذي أسّس أطروحاته على أهمّ المذاهب الأخلاقيّة السائدة في الغرب، فترة دراسته بعد الحرب العالمية الثانية، وفي مقدّمتها **الأخلاق** عند كانط التي تعامل معها بطريقة جمعت بين الإعجاب الشّديد والنّقد العميق، فقد كانت المقولات الأخلاقيّة الكانطيّة حول: الواجب والضمير والإرادة والجزاء والمسؤوليّة من الأسس التي بنى عليها دستوره للأخلاق؛ لكن بعد أن يُخضعها للمعايير الإسلاميّة.

يناقش دراز المفاهيم الأخلاقيّة الأساسيّة موضحًا عدم كفايتها بذاتها دون اعتمادها على العقيدة. ويتناول مفهوم الألزام الذي يعده من أهم المفاهيم الأخلاقيّة، عند كانط وهو في الإسلام قانون إيجابي وتحليل فكرة الألزام الكانطي. ويعرض للجزء الأخلاقي ويوضح على العكس من كانط اقتران المشاعر الداخلية مع أداء الواجب. ويتناول في الفصل الرابع النية والدوافع ويقدم النظرية القرآنية مقابل نظرية كانط.

ويتابع سامر رشواني جهود محمد عبد الله دراز والمقاربات الحديثة في الدّرس القرآني، ويشير إلى غرام دراز الشّديد بالنظريّة الأخلاقيّة الكانطيّة، وأنّ عدّة كانط الاصطلاحيّة وخريطته الفكريّة كانت الهادي لدراز في بنائه للنظريّة الأخلاقيّة القرآنيّة. ويُبيّن الباحث أنّ دراز قد خرج على كانط

[1]- الدكتور توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، دار النهضة العربية، القاهرة.

[2]- الدكتور عبد العزيز عزت: الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الإجتماع، القاهرة، 1953 ص من 5-6 و ص 22. والمقولات الأخلاقية، القاهرة، 1956، ص5 والفصل الثالث من كتاب تحويلات الخطاب الأخلاقي العربي المعاصر، القاهرة، 2020، من ص91 – ص96.

وانتقده في جوانب كثيرة باعتبارها علمنةً أو عقلنةً للأخلاق الكانطيّة قد تعرضت لكثير من التنقيح على يد دراز، الّذي مثّل نقطة الانطلاق من الصفر تجاه تأويل عمل كانط[1].

ثالثًا: كانط والفكر الكلامي الإسلامي

تنوّعت الدّراسات الأخلاقيّة الإسلاميّة التي تبنّت تأسيس اتّجاهٍ أخلاقيٍّ إسلاميٍّ معاصر انطلاقًا من أسس ميتافيزيقا الأخلاق، فهناك العديد من الدّراسات الفلسفيّة المتنوّعة، التي توقّفت عند العلاقة بين الفلسفة الكانطيّة والمعتزلة، مقابل من يقارنون بين التنوير الكانطي والفكر الأشعري، خاصّة لدى الغزالي، حيث يتّفق التنوير الكانطي مع التطوّر الفكريّ والاجتماعيّ الحديث، بينما الأنوار عند الغزالي تناسب توجّهات العصر الوسيط.

يظهر تأسيس الأخلاق على العقل في نظريّة الواجب عند كانط بوضوح في الاتّجاه العقلانيّ لدى المعتزلة، ومن هنا علينا ـ إذا أردنا إيجاد أسس عقلانيّة للأخلاق الإسلاميّة ـ التحوّل من النّسق الأخلاقي الأرسطي الّذي ساد اتجاهات الفلاسفة المسلمين إلى النسق الكانطي، تلك هي الدعوى التي أقام عليها أحمد محمود صبحي محور عمله «الأخلاق الإسلاميّة بين العقليين والذوقيّين»، أو الأخلاق بين النّظر والعمل[2]. وهو نفس ما نجده لدى أحد أساتذة كلية دار العلوم ذات التوجّه الديني الإسلامي في الدراسات الأخلاقيّة، وهو محمد السّيد الجليند، الذي خصّص عملاً كاملاً لدراسة الخير والشّر في الفكر الإسلامي؛ مُوضّحًا الأساس العقلاني للخير والشّر لدى المعتزلة، الذي يتّفق مع النظرة الأخلاقيّة الكانطيّة. وهو ما يتأكّد ثانية في كتابه «دراسات ونصوص في الفكر الإسلامي»[3].

وفي حين يسعى أصحاب التأويلات العقليّة إلى تأكيد الأساس العقلاني الكانطي لدى المعتزلة والإشادة به، نجد في المقابل من ينتقدون كانط لاتّفاقه وتشابهه مع الأشاعرة، وكما ذكرنا وجود عدد ليس قليلاً من الدراسات التي تربط بين كانط والغزالي؛ لتحيين وإحياء الفيلسوف المتكلّم الإسلامي، نجد من ينتقدون الغزالي انطلاقًا من العقلانيّة الكانطيّة، مثل ناصيف نصّار في دراسته «الإشراق العرفاني والتنوير العقلاني».

---

[1]- الشيخ محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة بيروت، دار البحوث العلمية الكويت، 1973. وانظر: كتابنا «تحولات الخطاب الأخلاقي العربي المعاصر»، من ص237 إلى ص 255.

[2]- الدكتور أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي العقليون والزوقيون، النظر والعمل، دار المعارف، القاهرة 1969 ص 15 - 18-23.

[3]- الدكتور محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي أصولها النظرية وجوانبها التطبيقية، دراسة عملية لمسؤولية الإنسان في الإسلام، مطابع ألباني الحلبي القاهرة 1981 ص15.

ويظهر الموقف النّقديّ من كانط بوضوح في الرّبط بينه وبين السفسطائيّة والشكّاك من جانب، والأشاعرة من جانب آخر، كما في كتابات الشّيخ مرتضى مطهّري؛ التي تتّخذ من علم الكلام الشيعي مقياسًا لنقد المقولات الكانطيّة المعرفيّة والأخلاقيّة، وترجع مقولاته المعرفيّة للشكاك والسفسطائيّة ومقولاته الأخلاقيّة للأشاعرة.

سعى عددٌ من الباحثين المسلمين من العرب وغير العرب إلى بيان التّقارب والاتّفاق بين فلسفة كانط ومبادئ الدّين الإسلامي، خاصّة في التأكيد على قيمة وإرادة الإنسان وأخلاقيّاته وغايته، وهناك ضمن هؤلاء عدد من المفكّرين من ذوي الحضور السياسيّ والقوميّ، يذكر محمد سهيل عمر نقاط الاتّفاق بين المبادئ الأخلاقيّة الكانطيّة والمبادئ الدينيّة الإسلاميّة، ذلك أنّ الإسلام يتحدّث إلى الإنسان، ككائن يتمتّع بالحريّة الكاملة والذكاء الكافي لتحديد طريقة حياته الخاصّة. ويجعل من الإنسان تاج الخلق، وعلى هذا سوف يحاسب في الحياة الآخرة. فهو ليس فقط مخلوقًا، ولكن أيضًا وصيّ الله، وأنّ خلوده يجعله يقظًا واعيًا ومسؤولًا أيضًا عن أفعاله. وفي الوقت نفسه، يرى سهيل عمر أنّ التحليل الكانطي والتحليل الإسلامي للحريّة ليسا متناقضين، فقد أكّد الإسلام بوضوح على حريّة الإنسان، وقد قدّم تحليل كانط في القرن الثامن عشر التعليم نفسه. وعلى هذا يُؤكّد سهيل عمر نقاط الاتّفاق بين تعاليم القرآن ومبادئ فلسفة كانط في القضايا التالية:

أنّهما يعتبران أنّ العمل بمثابة ترجمة للدوافع وراءه.

كلا المذهبين يرغب في الحفاظ على كرامة الإنسان.

وهما يعارضان التحديد المسبق للأفعال البشريّة.

كلا المذهبين يرفض النّظرة النفعيّة والأنانيّة للأخلاق.

ينكران فكرة الخطيئة الأصليّة للإنسان.

وهو بعد أن شرح النّظرة الإسلاميّة للدوافع والنيّة، يناقش فكرة النيّة والإرادة الكانطيّة، كما تناولها الفيلسوف في أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ويناقش العلاقة بين الدّين والأخلاق عند كانط، الّذي يرفض الرأي القائل بأنّ الأخلاق تقوم على الدّين. لكنّه بعيد عن رفض القول بوجود علاقة منطقيّة بين الأمرين؛ رغم أنّه يعتقد أنّ الدين قائم على الأخلاق، يصرّ كانط على الحفاظ على الكرامة الإنسانية كغاية في حدّ ذاتها، ويؤكّد احترام كرامة الإنسان والحفاظ عليها في إنشاء النّظام الاجتماعي. ويقدّر كانط بوعي أو بغير وعي الفكرة نفسها للإسلام، في الحفاظ على كرامة الإنسان

في صيغته الثانية والثالثة للأمر الأخلاقي القاطع؛ ذلك أنّه لا يمكن للإنسان أن يكون خاطئًا في الأصل؛ لأنّه ضدّ طبيعته.[1]

ويُمكننا أن نشير إلى وجود عدد من الباحثين العرب المسلمين، ممّن يؤكّدون الاتّفاق بين الأفكار الفلسفيّة الكانطيّة ـ التي تظهر قيمة الإنسان ـ والمبادئ الإسلاميّة ـ التي تعلي من قدره. فإنّنا نجد اتجاهات متضادّة بين الباحثين الأوروبيين، الذين يؤكّدون على أهميّة كانط بالنسبة للعقلانيّة والتنوير ويتّخذون من الإسلام موقفًا نقديًّا رافضًا، وبين الباحثين المسلمين الذين يرون أن كانط عنصريٌّ في كلّ ما هو ليس بغربيٍّ. فإنّنا لا نعدم عددًا من الكتابات الإسلامية، التي قدّمها مفكّرون وزعماء مسلمون تؤكد التقارب بين الفلسفة الكانطيّة والإسلام، وهو ما يتطلّب منّا أن نبيّن على التوالي النّظرة الإسلاميّة للفلسفة الكانطيّة في المعرفة والميتافيزيقا والأخلاق ورؤيتهم النقديّة لصاحب الفلسفة النقديّة، ثم نعرض للمواقف الغربيّة التي قارنت القرآن مع كانط معتبرة أفكار الثاني أفضل من تعاليم الأوّل، لنتوقّف من ثمّ أمام رؤى عدد من الباحثين المسلمين، الّذين يناقشون هذا الزعم توضيحًا لمواقف كلّ من كانط والقرآن، ومدى اتّفاقهما واختلافهما في المبادئ والغايات.

والحقيقة أنّنا إزاء دائرتين متمايزتين، الدين من جانب والأخلاق من جانب آخر، وهذا ما نجده لدى عدد من الكتاب المسلمين مثل: نصير أحمد وكلّ من أسيف إقبال من جانب وعمرات حقّ وارشد سيد كريم من جانب آخر، والأخيران يستنتجان أنّ هناك عدم وضوح للحدود بين التعاليم اللاهوتيّة للإسلام والممارسات الثقافيّة للمسلمين، فالإسلام ثابت في حين أنّ حياة المسلمين تتحدّد وتتأثّر بالممارسات الموجودة مسبقًا والموقع الجغرافي وغياب العلم الكامل بالكتب الإسلامية. وهذا لم يساعد كانط على المعرفة الحقيقيّة بالإسلام، ممّا جعل القرّاء ممّن هم على دراية بتعاليم الدّين يشعرون بعدم الثّقة؛ ذلك لأنّ (الإيمان) لا يزال كما هو، ولكن الممارسات الثقافيّة والحدود الجغرافيّة تغيّرت مع مرور الوقت.

يُمكننا أن نشير في هذا السّياق إلى عدد من أبرز الإصلاحيين والمجدّدين والمسلمين، وننطلق بداية باهتمام الفيلسوف المسلم محمد إقبال بكانط، فقد أيّد في بداية محاضراته الأولى في تجديد الفكر الديني في الإسلام المذهب الكانطي للإدراك الإنساني والمعرفة الإنسانيّة بقدر ما تتعامل مع الظواهر. كما شدّد عليها كانط، وكما يؤكّد القرآن على تفوّق الإنسان على الكائنات الأخرى. لقد

---

[1]- محمد سهيل عمر.

قاد تحليل كانط للفكر الإنساني أو العقل في كتاباته؛ نقد العقل النظري الخالص إلى موقف مفاده أنّ وضع الإنسان يقتصر على ظواهر التجربة الحسيّة، ومن هنا استحالة الميتافيزيقا العقلانيّة على الرغم من أنّه حاول إعادة تأسيس أفكار الله والحريّة والخلود في نقده للعقل العملي، كفرضيّات العمل إلّا أنّ إقبال يأسف؛ لأنّ هذا العبقري الكبير فشل في الاستفادة من نتائجه العظيمة بسبب القيود المفروضة على فكره من قبل مناخ للرأي الغربي، الذي كان عليه التحرّك والتفكير فيه[1].

كذلك يتناول بعض الباحثين القيمة الإنسانيّة المتأصّلة والكرامة الأخلاقيّة عند كلّ من عبد الله كولن وكانط، وأنّ تشديد كانط على القيمة الإنسانيّة، لم يكن مبنيًّا على أساس دينيٍّ. وعلى الرغم من أنّه كان مسيحيًّا فقد أراد أن يطرح نظريّته عن القيمة الإنسانيّة بعبارات غير دينيّة؛ لتحصينها بقدر الإمكان ضدّ ما رآه أهواء في الدين. ولقد ناصرت حركة التنوير الغربي -التي كان كانط جزءًا منها- الأفكار حول الكرامة الإنسانية المتأصّلة -إلّا أنّ هذه الأفكار ليست خاصّة بالتنوير الغربي فحسب- إذ يؤكّد المفكّرون والكتّاب في شتّى أنحاء العالم على تلك المفاهيم في إطار قواعدهم الفلسفيّة أو الدينيّة أو الثقافيّة الخاصّة بهم.

فالعلماء المسلمون منذ قرون يُفسّرون القرآن تفسيراً يُعبّر عن القيمة الإنسانيّة الأصيلة والكرامة الأخلاقيّة. ويعتبر عمل كولن مثالاً للباحث الإسلامي الذي يؤكّد على (الصوت) القرآني، إذ يجد كولن في القرآن وغيره من المصادر الإسلامية إشارات قويّة توضّح الكرامة الإنسانيّة في المقام الأوّل، ويشير بشكل متكرّر إلى أجزاء من القرآن عند الإجابة عن أسئلة عن الجهاد والعنف والإرهاب واحترام الحياة الإنسانيّة بشكل عام[2].

إنّ كلّا من كولن وكانط يعدّان القيمة الإنسانيّة وكرامتها الأساس في تعريف السلوك الشرعي وغير الشرعي تجاه أفراد المجتمع، رغم أنّ كولن يبني دعواه على القرآن لا على العقل وحده، على خلاف كانط. وكذلك تبدو روح منهج التحليل الخاصّ بكانط واضحة لدى كولن، وإن كانت تنبع من إطار مختلف تمامًا، وهو نظرة الإسلام الفلسفيّة الدينيّة للعالم.

يذكر لنا نصير أحمد في دراسته (المبدأ الأخلاقي الأعلى) السّمات أو الخصائص المميّزة للأخلاق الكانطيّة بما يجعلها من أسمى الفلسفات الأخلاقيّة التي تتّفق مع الإسلام. يذكر ما في أخلاق كانط، يجعلها جديرة بالاعتبار، وهو أنّه من خلال العمل بها نصبح كائنات أسمى، ونصبح

---

[1]- اقبال.
[2]- كولن.

غايات في أنفسنا، هذه القدرة على التصرّف بحريّة، والارتفاع فوق المصلحة الذاتية، وبعيدًا عن الميل، والتصرّف، انطلاقًا من الشعور بالواجب أو التقديس للقانون هو ما يمنح البشريّة كرامة خاصّة تستحقّ احترامنا، ويُضيف أيضًا أنّ الكائنات العقلانيّة هم الأشخاص لهم قيمة جوهريّة مطلقة، ولديهم كرامة خاصّة، فهم جديرون بالاحترام والوقار، وعند كانط يجب أن نعتبر أنّ البشر ليسوا وسيلة، بل هم غاية في ذاتهم[1].

ويُقارن نصير أحمد هذه الأفكار الكانطيّة مع مبادئ الأخلاق الإسلاميّة، والتي هي بدورها تؤكّد أنّ الإنسان هو أفضل ما خلق الله، وهو قادر على ممارسة إرادة حرّة مستقلّة، وهو شخص عقلانيٌّ قادرٌ على التعلّم عن طريق التفكير. ويُضيف أنّ الاعتقاد والسلوك انطلاقًا من تقديس شريعة الله أو الخضوع لإرادته، هو الحتميّة المطلقة أو الغاية في الإسلام، وبدون اعتقاد فالأعمال الصالحة لا قيمة لها في الآخرة ﴿**آمن وعمل صالحًا**﴾ غير أنّ الإنسان مدعوٌّ إلى الاعتقاد على أساس عقلانيٍّ، الإسلام يطلب منه أن يدرس حقيقة أنّ القرآن الكريم يدعوه إلى الأشياء الخيّرة ويحظر عليه الأشياء الضارّة والسلوك المشين، السلوك الذي دعا إليه يتوافق مع موقف الإنسان باعتباره أفضل المخلوقات التي تستحقّ التقدير.

إنّ الهاجس الأساسي لدى نصير، هو بيان سمات وخصائص الأخلاق الكانطيّة والقرآن، ومن هنا فهو يؤكّد على اتّفاقهما معًا يقول: تعتبر فلسفة كانط للأخلاق هي الأعلى والأكثر صعوبة في الفهم، وهي تتّفق مع مبادئ الإسلام فيه من التسامح والتوافق ممّا يؤكّد حضور العقلانيّة في مبادئ القرآن والتقدير الإسلامي للأخلاق الكانطيّة، وهو موقف متنوّر يسعى لجعل الإنسان القيمة العليا في القرآن، وفي الأخلاق الكانطيّة ممّا جعل نصير أحمد يُؤكّد أنّ فلسفة كانط في الأخلاق هي الإسلام بدون ألوهيّة. وأنّ غياب اللاّهوت هو ما يجعل فلسفة كانط صعبة.

ويورد لنا أسيف إقبال (Asif IQBAL) بعضًا من أفكار كانط الفلسفيّة؛ لبيان قيمة فلسفة كانط من وجهة نظر إسلاميّة؛ موضحًا تأكيد كانط أن ليس العقل فقط هو الذي يتوافق مع الأشياء ولكنّ الأشياء أيضًا تتوافق مع العقل. وهو ما أسماه الثورة الكوبرنيكيّة في المعرفة البشريّة.

ويتوقف أسيف إقبال عند وصف كانط القانون الأخلاقي بأنّه (أمر قطعي)، ممّا يعني أنّ القانون الأخلاقي (قاطع)، أو أنّه ينطبق على جميع الأفراد كما أنّها (حتميّة)، وموثوقة بشكل مطلق، والإنسان بالنسبة لكانط إذا تصرّف بحسن نيّة، فإنّ هذه الإرادة الخيّرة هي التي تحدّد ما إذا كان هذا الإجراء صحيحًا أخلاقيًّا أم لا، وليس نتائج الفعل.

[1]- Naseer Ahmed: Islam and Kant's Principle of Morality, New Age Islam 2012 https:/goo.gl/jqafqv.

ويرى أسيف إقبال مثله في ذلك مثل نصير أحمد أنّ العديد من هذه الأفكار الكانطيّة تتوافق مع المنظور الإسلامي الواسع؛ ذلك أنّ وجود النّفس الخالدة، والإرادة الحرّة، والإيمان بالخالق هي في الواقع أيدولوجيّة إسلاميّة. وبالمثل فإنّ وجود معلومات مسبقة في الوعي البشري للتمييز بين الصّواب والخطأ، الخير والشر، هو فكرة تمّ ذكرها في القرآن وتتّفق مع كانط. كما يرى أسيف من وجهة نظر إسلامية أنّه على الرغم من أهميّة التوجيه العقلاني والفطري الذي هو عرضة لحدوث خطأ لأيّ غرض علينا تعزيز التوجيه الفطري، والمبادرة بناء عليه من أجل توفير منارة للعقل.[1]

وعلى العكس يتوقّف كلّ من عمرات حق، وأرشد سيد كريم أمام وجهة نظر كانط عن الإسلام، لتوضيح رأي كانط في الإسلام والمسلمين، وأنّ الدين وأتباعه فشلوا في الوفاء بمواصفاته كدين عقلاني، وبالتالي فهم لا يستحقّون أن يشغلوا اهتمامًا كبيرًا في كتابات الفيلسوف الذي نجد أنّ لديه ليس فقط التجاهل، بل أيضًا الازدراء، أي أنّ لدى كانط ازدراء كبيرًا لتعاليم الدّين وممارسيه. وعلى الضدّ من التفسير السابق، يريان أنّ كانط نظر إلى الدّين على أنّه صورة من خيال النبي محمّدﷺ كما ظهر في كتاباته السابقة، بينما وصف كانط الإسلام في كتاباته اللاحقة بأنّه دين حسيٌّ يسوده شعور زائف بالتفوّق.

إنّ الهدف من هذه الدراسة كما يخبرالباحثان ليس معالجة وجهات نظر كانط عن الإسلام، وتفنيد ونقد آرائه المختلفة في تعاليمه ومبادئه الأخلاقيّة، بل إنّهما يقومان بمهمّة أسبق من ذلك، وهي فضح الأساس الذي بُنيت عليه هذه الآراء، انطلاقًا من حياة كانط المبكّرة والتعليم والحياة الاجتماعيّة وعدم التفاعل بينه مع العالم الخارجي، ممّا حرمه من الخبرة والقدرة على تقييم عادل للإسلام والمسلمين. وإنّ ما يجده المرء في كتاباته ليس أكثر من تعليق على ثقافات وممارسات بعض الأجناس الأخرى لا سيّما العرب والأتراك بدلاً من الدّين، ويجب أن ينظر إلى كتاباته على هذا النّحو.

واستنادًا إلى تحليلهما حياة كانط، يتّضح غياب الخبرة، التي تسمح له أن يُجري تقييمًا دقيقًا للإسلام والمسلمين، وعند قراءة رأيه في الإسلام لا يشعر المرء بأنّه بذل أيّ جهد؛ لكي يتعرّف بالفعل على تعاليم الدّين الذي انتقده ورفضه[2].

---

[1]-Asif IQBAL: Kantian philosophy From An Islamic Viewpoint, Bismika ALLAHUMA'2005 https://goo.gl/rmbqvv.

[2]- Amrathaq ' archad sayed karim: on KANT'S VIEW OF ISLAM & WHY IT SHOULD BE CUM GRANO SALIS2015'https://goo.gl/t4alfs.

يخبرنا جون ويسلي (JOHN WESLY) أنّه مثل كثيرين في الغرب، يشعر بالقلق إزاء عدد من الشباب، وخاصّة الأوروبيّين والأميركيّين، الذين ينضمّون إلى جماعة داعش، ويرى أنّ أيّ شخص محتمل يعتنق الإسلام يفهم ما يفهمه، ويُؤكّد أنّ الإسلام ليس دينًا أخلاقيًّا كما يقول إيمانويل كانط الذي أعلن أنّ الإسلام لم يكن دينيًّا أخلاقيًّا، بل هو دين ابتزازي (Extortionist). ويرى أنّه وفقًا لكانط، الذي كان يكتب في أواخر القرن الثامن عشر، نتعلّم أنّ المسيحيّة هي الدين الأخلاقيّ الوحيد، يقول لن أذهب إلى أبعد من كانط وأظهر أنّ الإسلام ليس مجرّد ابتزاز، ولكنّه في الحقيقة دينٌ غير أخلاقيٍّ في جوهره.

كما كتب رئيس تحرير المجلّة البريطانيّة سبكيد (Spiked)، برندان أونيل (Bernand Oneill) مقالاً بعنوان (لماذا لا نخبر الطلّاب بأنّ كانط أفضل من القرآن؟!). في أعقاب كشف الجهادي جون عن دور محمد امازي، خريج دراسات الكمبيوتر بجامعة وستمنستر في لندن، كان هناك غضب كبير في وسائل الإعلام بسبب مشكلة التطرّف في الحرم الجامعي، من المفترض أن تقوم الجامعات بتنوير الشباب بدلاً من تحويلهم إلى أجهزة لقطع رؤوس البشر، كما في العصور الوسطي. وكما يقترح المراقبون بمن فيهم دافيد كاميرون، علينا أن نمنع في الحرم الجامعي ما يُسمّى بوعظ الكراهية لهؤلاء الإسلاميّين، وذلك من أجل الحيلولة دون انحراف العقول الظاهرة، ولكن وسط كلّ هذه الاضطرابات، كانت هناك لحظة من الضّوء في مقال بواشنطن بوست من إعداد أفيناش ثارور، الذي درس العلاقات الدوليّة في وستمنستر، فقد وصف ثارور حلقة نقاش حول السلام الديمقراطي لإيمانويل كانط، حدث فيها شيءٌ مروّع، فقد سخرت طالبة منقّبة من كانط قائلة: «كمسلمة، أنا لا أؤمن بالديمقراطيّة». يقول ثارور: «المحاضر بدا مندهشًا، لكن المحاضر لم يُشكّك في أساس حجّتها». «لماذا لم ينبّهها؟» يسأل، في حيرة من أمره، خاصّة بالنظر إلى وجهة نظرها في «كانط»، لم تكن نادرة بل كانت «منتشرة داخل المؤسّسة».

هذه النقطة مهمّة؛ لأنّها تكشف عن جانب من جوانب مشكلة الإسلاميين في جامعة يوني، والتي يتمّ التغاضي عنها في كثير من الأحيان: فشل المؤسّسات الأكاديميّة في مواجهة الطّلّاب الإسلاميين المتطرّفين وعدم إخبارهم بأنّهم يتحدّثون هراء، والأخطر من ذلك فيما يزعم فشلهم في الدفاع عن العقلانيّة المعرفة والتنوير. إن الهوس الحالي ببواعث الكراهية، ذلك المناخ الذي يدعو إلى التشكيك في قيمة المعرفة ذاتها كما يقول ثارور: «يشعر بعض الطلّاب بالارتياح في الدّفاع عن المعتقدات الخطيرة والتمييزيّة، وذلك لأنّهم يستصعبون عدم تصحيحها؛ إنّهم يعلمون أنّه لن يتمّ إخبارهم مطلقًا أنّ كانط أفضل من القرآن.

يُؤكد أونيل أنّ هناك مشكلة في الحرم الجامعي نشأت عن وجود الجمعيّات الإسلاميّة في الجامعات، يقول: لقد انزعجت جدًّا لما رأيته وسمعته، لقد رأيت صفًّا تلو الآخر من الأطفال البريطانيين والنّساء اللاّتي يرتدين النّقاب في نقاش حول إسرائيل.

انطباعي عن هؤلاء الطلاّب الذين؛ يغازلون الإسلامويّة أنّهم لا يُشكّلون خطرًا مذهلاً، بل إنّهم يرون إلى أيّ مدى يمكنهم الذهاب في تبديد ما يرون أنّه غربيّ. الأفكار والنصوص والمثل العُليا القديمة المزيّفة للحريّة والعقلانيّة. إنّ حججهم واهية بالفعل، ويمكن وضعها بسهولة في النّقاش، لكن نتمسّك بها؛ لأنّ هناك القليل جدًّا من الضغط عليها. لم تعد هناك ثقافة نابضة بالحيويّة وواثقة في الحرم الجامعي تُكرّس إقصاء الحجج السّيئة ودعم الحجج الجيّدة للاحتفال بالعقل والفكر المستنيرين.

كما يقول ثارور: يمكن للجامعات أن تكون «متواطئة عن غير قصد في إدامة التطرّف الإسلامي»، من خلال السّماح للتطرّف الإسلامي بالخروج دون تحدٍّ، هذا «التحدّي» هو المشكلة الرئيسيّة، ويضيف أنّه بالنظر إلى أنّ جامعتهم لن تدعم كانط أو ميل أو تفوّق العقلانيّة على الخرافات، فليس من الغريب أنّ بعض الطلاّب يغازلون الأفكار غير الأكاديميّة وغير الغربيّة التي تدعوهم الأكاديمية وتشجّعها عن غير قصد على التمسّك بأفكارهم غير الأكاديمية، من خلال تباعدهم من النقد عندما يقول كاميرون وآخرون أنّه يتعيّن علينا حظر خطباء الكراهيّة، فإنّهم يفقدون هذه النقطة ويزيدون المشكلة سوءًا، بدلاً من التفكير في الكيفيّة التي قد نعيد بها تعزيز الأكاديمية ونعيد الحياة إلى التنوير. وفي معركة الأفكار يتجنّبون معركة الأفكار تمامًا لصالح إسكات أولئك الذين ينشرون المساوئ الإسلاميّة، وهم في قيامهم بذلك يعلنون عن دفاعهم الفكري الذي يزيد من تأجيج الطلاّب الذين يعتقدون بالفعل أّن الحريّة هي خدعة وأنّ الغرب هو ظاهرة جوفاء مخيفة، ومن هنا يرى أنّه يجب أن نسمح للجميع بالتحدّث، بما في ذلك المسيئون، وعلينا في الوقت نفسه تحدّي عبادة النسبيّة في الحرم الجامعي، ويجب أن نقول للطلاب إنّ كانط بدعوته الإنسانيّة إلى النمو والتجرّؤ على المعرفة واستخدام التفكير الأخلاقي للتأثير على العالم، يستحقّ ـ كانط ـ الدراسة الجادّة والدّقيقة وإنّ كانط خير من القرآن[1].

على الرغم من أنّ كانط جادل بأنّ الناس يجب أن يقوموا بأفعالٍ تستند إلى ما إذا كانوا يريدون

---

[1]- AB Dullah ALandaluia: is Kant better than the kozan? The dark secrets of immamuel Kant's Ethics 17March 2016.

أن تكون مثل هذه الأعمال كونيّة ويتمّ تنفيذها من قبل الجميع نحو الجميع، إلاّ أنّ المشكلة في إيمانويل كانط هي أنّ النّاس يختلفون حول ما يُسعدهم، إن يفعلوا تجاه الآخرين وما يفعله الآخرون تجاههم، وأنّ اتّباع قاعدة كونيّة قد يُؤدّي إلى عواقب سيّئة.

وقد تكمن مشكلات أخرى متعلّقة بأخلاق الواجب الكانطيّة في الصدام بين نسقيين أخلاقيين؛ على سبيل المثال هناك قاعدة تنصّ على أنّه يجب على النّاس أن يفعلوا ما يحلوا لهم في منازلهم، وأخرى تقول إن على الناس أن يهتمّوا بجيرانهم، ويتساءل الأندلسي: ما هي القاعدة التي يكون لها الأولويّة عندما يُضيّف شخص ما في حفلة حتّى وقت متأخّر من اللّيل؟ لا تقدّم أخلاقيّات الواجب الكانطيّة هنا أيّة إيجابات واضحة من دون الحاجة إلى فلسفات أخرى.

على الرغم من الصعوبات التي تكتشف أخلاق الواجب؛ فقد تعزّزت الفلسفة الأخلاقيّة الليبراليّة بشكل كبير من خلال تحليلات كانط الأخلاقية، ومع ذلك يضيف الأندلسي أنّ هناك (جانبًا مظلمًا) لأحكام كانط الأخلاقية. يبدو أنّ الليبراليين الّذين يدعمون تحليلاته ينسونها أو إنّهم غير مدركين لها، فقد استخدم كانط نسقه الأخلاقي لتبرير القواعد والقوانين التي قد يرفضها بعض الليبراليين اليوم تحت عنوان «قانون الردّة الكانطي». يُبيّن الأندلسي تناقض الفيلسوف، ففي حين أنّ كانط لا يمنع النّاس من التشكيك في دينهم يجادل بأنّ طرح أسئلة حول أنّ شرعيّة الدولة أو قانونها أو أساسها الفكري هي بمثابة فتنة، ويمكن أن يُعاقب عليها بالإعدام ـ حتى لو لم يكن هناك عنف أو تحريض على العنف أو التمرّد. ذلك لأنّ أخلاقيّات كانط تعطي للدولة والقانون والحكومة وضع (القداسة) المطلقة وشبه الألوهيّة التي تُؤدّي الشكوك فيها إلى عواقب وخيمة محتملة لأولئك الذين يثيرون أسئلة عامّة حولها. يجادل كانط بأنّ النّاس ليس لديهم الحقّ في التشكّك في الأساس الفكري للسلطة العليا التي يعيشون في إطارها أيّ الحكومة. إن شكوك النّاس حول أساس أو صحّة أو سلطة قوانين الدولة هي عمليًّا جريمة ويمكن أن تخضع للعقاب أو التدمير أو الحظر.

يرى كانط أنّه بسبب أنّ القانون هو العقد النهائيّ من أفراد الشعب ـ فإنّه يجب أن ينظر إليه على أنّه مقدّسٌ، وأنّه لا يجوز انتهاكه وأن يُعامل على هذا النّحو، لذا يجادل بأنّ التشكيك في ذلك يُعتبر عمليًّا جريمة. إنّ القانون مقدّس للغاية وغير قابل للانتهاك، وحين يكون موضع شكّ أو أن يتمّ إيقاف تنفيذه يُعدّ جريمة كما يذكر الأندلسي؛ ذلك لأنّه مستنبط بالضرورة من المشرّع الأعظم غير القابل للطعن. وهذا هو المعنى المقصود من مبدأ (كلّ سلطة هي من الله)، الذي لا يُعبّر عن الافتراض الأساس التاريخي للدستور المدني، بل هو مبدأ مثالي للعقل العملي.

يُوضّح كانط أنّ المواطنين الذين يُثيرون التحدّي الفكريّ حول شرعيّة دولتهم، قد يرتدّون عن «قداسة» دولتهم، ويحاول كانط باستخدام أخلاق الواجب أن يجعل السّماح للناس بالتشكيك في قانون الدولة هو تناقض لوجودهم تحت ذلك القانون. وهذا من شأنه أن يجعل هؤلاء النّاس خارجين على القانون. وإذا كان النّاس لا يريدون أن يُصبحوا خارجين عن القانون، ويريدون أن يكونوا تحت مظلّة القانون الأسمى، فإنّهم لا يُمكنهم التشكيك أو تقويض حكم حكوماتهم وقوانينها. ويجادل كانط في أنّه إذا أراد النّاس تحدّي أو إنكار شرعيّة القوانين فسيكون ذلك تناقضًا. ويرى كانط المقاومة على أنّها نوعان: إما النّوع غير العنيف (الفتنة)، أو النوع العنيف (التمرّد). ويقول بأنّ المقاومة من جانب الشّعب ضدّ السلطة التشريعيّة العُليا للدولة ليست مشروعه بأيّ حال من الأحوال؛ لأنّه فقط من خلال الخضوع للإرادة التشريعيّة الكونيّة يمكن أن يكون هناك حالة من القانون والنظام ومن ثمّ ليس لأحد المنتمين إلى الشعب الحقّ في الفتنة فضلاً عن الحقّ في التمرّد.

تسويغ الديكتاتورية الكانطيّة

قادت أخلاقيات كانط إلى استنتاج أنّه لا يمُكن مقاومة الدّولة، حتّى لو كانت ظالمة أو مستبدّة، وبأنّ الدولة ليس عليها أيّ واجبات تجاه الشعب، بل إنّ لها حقوقًا على الشعب فقط (ويجب أن يفي بها). والخلاصة أنّه لا يمكن حتّى أن يكون هناك مادّة واردة في الدستور السياسي من شأنها أن تجعل من الممكن لسلطة في الدولة في حال تجاوز القوانين الدستورية من قبل السلطة العليا أن تقاوم أو حتى تقيد عن القيام بذلك. معنى ذلك أنّ الشّعب يجب أن يتحمّل الديكتاتوريّة والإساءة من أيّ نوع.. ثمّ إنّ من واجب الشعب أن يتحمّل أيّ إساءة للسّلطة العليا حتى إنّ هذه الحالة يجب اعتبارها لا تطاق/ لا تُحتمل، والسّبب هو أنّ أيّ مقاومة للسلطة التشريعيّة العليا لا يمُكن أن تكون مخالفة للقانون، ويجب اعتبار أنّها تميل إلى تدمير النّظام القانوني بأكمله، ولكي يكون حقّ الشعب مثل هذه المقاومة فلا بدّ من أن يسمح القانون العام بذلك، لكن التشريع الأعلى من شأنه أن يُوقف مثل هذا القانون من أن يكون ساندًا، والشعب من حيث هو موضوع الدولة سيكون له بذلك السيادة على ما يجب أن يخضع له هو نفسه وهذا تناقض.

هنا تدخّل المسلم الأميركي حكيم محمد الذي كتب تحت عنوان «هل كانط أفضل من القرآن؟ ردّ مسلم أسود» يقول من بين كثرة الردود التي تحاول تحديد دوافع التطرّف الإسلامي والوصول إليه أدهشني بشكل خاصّ فكرة الجامعة كوسيلة لاعتراض الفكر المتطرّف.

لا يتوقّف حكيم محمد -كما يُخبرنا- عند الحقيقة التاريخيّة المتمثّلة في أنّ التنوير الأوروبيّ

مستمدًّا بشكل كبير من المعرفة المحفوظة في مراكز التعليم الإسلاميّة في بغداد ودمشق وقرطبة، ويتعامل فقط مع الاعتقاد بأنّ لدى الفيلسوف إطارًا أخلاقيًّا أفضل من القرآن. ومن أجل فهم التداعيات اللا أخلاقيّة لدعوة برندان أونيل بالكامل يوضّح لنا أنّ كانط ضدّ السواد، وأنّ هذا معروف وليس سرًّا. إن منطق كانط يستند إلى الاعتقاد بأنّ البشر يجب ألا يعاملوا أيّ إنسان آخر كوسيلة ولكن كغاية في حدّ ذاته. وهذا يُمثّل مفارقة مثيرة للاهتمام كما عندما ينظر إلى المرء إلى تجربة العبوديّة التي ميّزت السود بوصفهم أشخاصًا ينبغي استبعادهم من تطوير مثل التنوير الأوروبي.

ومن هنا ينبغي على أونيل، كما يتحدّاه ناقده، أن يُقدّم حجّةً مُفادها أنّه لا يتعينّ على المرء أن يُؤيّد النظرة العنصريّة لكانط من أجل تأكيد الأمر الجازم، الذي يقول به. ومع ذلك فإنّ مقال أونيل لا تدافع فقط عن الأمر الجازم ولكنّها تُروّج لكون كانط كمفكّر يعتقد أنّه متفوّق على القرآن دون أيّ تحديد للنظريّات الدقيقة لكانط التي يعتقد أنّها متفوقة على القرآن. إنّنا أمام حكم عام غير مبرّر. يرى حكيم محمد بعد أن فصل النظريّات الأخلاقيّة لكانط عن عنصريّته، قد لا يُؤدّي إلى حياد لا يتّفق مع نظريّة كانط، وإنّ هذا يُعدّ شكلاً آخر من أشكال تمييز الجنس الأبيض، يخفق في مساءلة الأوروبيين بشكل كاف عن عنصريّتهم ومن هنا فإنّ أمر كانط الجازم لا يمكن فصله عن وجهات نظره العنصريّة. وذلك ٍأنّ فصل النظريّات الأخلاقيّة لكانط عن عنصريّته، قد يؤدي إلى الذاتيّة التي لا تتّفق مع كونيّة نظريّة كانط.

يتجلّى هذا التناقض الكانطي بأحلى صورة في أحداث ولاية مينسوتا الأميركيّة، حيث قُتل جورج فلوبد، الذي تنظر له الحضارة الغربية ممثّلةً في رجل الشرطة نظرة كانط للإنسان الأسود. وإنّ امتداد المظاهرات إلى كل الولايات الأميركيّة وإلى عواصم أخرى هو تأكيد على أنّ الإنسان -كما لدى كانط- هو غاية في ذاته.

عندما تتمّ الإشارة إلى عنصريّة الفلاسفة الأوروبيين، فإنّ الردّ المُعتاد، هو أنّهم كانوا مجرّد نتاج عصرهم. هذه الدّفاعات عن كانط لا تصمد أمام التدقيق النّقدي حتّى عندما تمّ انتقاد وجهات نظر كانط بشأن العرق من قبل معاصرين أوروبيين مثل جورج فورستر. يلاحظ بولين أن كانط ـ ردًّا على ذلك ـ يُواصل تأييد الاستعمار الأوروبي والعبوديّة للأجناس غير البيضاء في مقالاته عن الأجناس المختلفة للبشر و(تحديد مفهوم الجنس البشري). وقد طوّر كانط مفهوم الإنسانيّة التي تستبعد السّود والأميركيين الأصليين وتعتقد أنّه يجب أن يحكمهم البيض، وهذه هي النّظريّات الدقيقة لكانط التي يعتقد أنّها متفوقةٌ على القرآن.

وبينما تُبرّر الأخلاق الكانطية العنف ضدّ السّود، وعن ذلك يُقدّم القرآن الكريم بديلاً واضحًا متفوّقًا هو التوحيد، تؤكّد النظرة الكونيّة للقرآن بأنّ تباين البشر هو علامة على قدرة الله على الخلق وليس كما يعتقد كانط على أنّه يجب استبعاد الأجناس الأخرى. دعا النبي محمدﷺ في خطبته الأخيرة إلى أنّ (لا فضل لأبيض على أسود) على عكس كانط الذي يُشارك في الاعتقاد بأنّ الجنس الأبيض أكثر تفوّقًا.

ويُدلّل حكيم محمد على موقفه قائلاً: إنّ المفكّر الأخلاقي الكبير للحضارة الغربيّة كتب مقالاً أخلاقيًّا كاملاً أمدّ القرّاء من خلاله بالطرق المناسبة للسيطرة على العبيد السود؛ من أجل انتزاع عمل أفضل منهم. ويدعو كانط في هذا المقال إلى أنّه يكفي التّغلّب على العبيد السود بسوط بسيط؛ لأنّ الزّنجيّ الذي يمتلك جلدًا سميكًا سيكون قادرًا على مقاومة هذا الألم، بدلاً من ذلك يجب على اتباع كانط استخدام أسياد العبيد فكرة تقسيم الخيزران على العبيد.

وهذا التناقض في موقف كانط يجعله يتساءل كيف يُمكن التوفيق بين كانط الفيلسوف الأخلاقي المحترم وكتاباته تدعو في الوقت نفسه إلى الطّرق الأكثر فاعليّة بإساءة معاملة العبيد السّود جسديًّا، ويستعين حكيم محمد للإجابة عن هذا السّؤال وتفسير موقف كانط بتأكيد الفيلسوف السياسي تشارلز ميلز في العقد العنصري، أنّ (الشخصيّة الكاملة لكانط تعتمد في الواقع على العِرق).

والخلاصة، إنّ مقال أونيل يعمل، فيما يُبيّن حكيم محمد، على تعزيز هذه المثل العُليا العنيفة حول عدم وجود العقلانيّة في العالم الإسلامي، وهي امتداد لعقليّة تفوّق الأبيض، التي اشترك فيها كانط، في حين أنّ العبوديّة كانت تُمارس من قبل العديد من الثقافات في جميع أنحاء العالم، وإنّ تجريد العبوديّة التي ميّزت السّود بوصفهم أشخاصًا ينبغي استبعادهم هو تطوّر للتنوير الأوروبي نفسه الذي يثيره أونيل..

وإذا أردتم تعميم عمل كانط الشامل وتعليمه في المدارس على النحو الذي دعا إليه أونيل، فسيتعيّن على المرء، كما يُوضّح حكيم محمد، أن يدافع عن نظرته الشخصيّة التي تستبعد السود. كيف يمكن للمرء أن يفكر؟ وكيف يُمكن لأيّ شخص لديه وعي جيد أن يؤكّد أنّ كانط أفضل من القرآن ويتوقع أن تكون فلسفته الأخلاقية موثوقًا بها؟

قصّة عن الصوفيّة المسلمة «رابعة العدويّة» تُقدّم مثالاً على أولويّة رضى الله في صميم الإسلام على جميع المكافآت والعقوبات الأخرى، فقد قيل إنّها ذات يومٍ مشت في شوارع البصرة بشعلة من النّار ودلوٍ من الماء، وإجابة عن السؤال: ماذا يعني ما تقومين به. أجابت أريد أن أسكب الماء

في الجحيم وأشعل النار في الجنّة؛ حتى يختفي هذان الحاجبان ولا يُعبد الله خوفًا من الجحيم أو أملاً في الجنّة ولكن من أجل جماله الأبدي فقط.

تجاهل كانط هذا التوازي الدقيق بين أسبقيّة الواجب على توقّع المكافأة في فلسفته والأولويّة الإسلاميّة لمتعة رضى الله على توقّع المكافأة.

وكانط مثل العديد من الآخرين قد غضب بسبب الأوصاف الحسيّة، ولكن الرمزيّة للحياة الأخرى في القرآن، ولأسباب مفهومة فشل في اختراق أعماق تفسير اللاّهوت الإسلامي مثل التّصوّف، ممّا يجعل الإيمان الحقيقيّ لا يتعلّق بالمكافأة.

وما يبدو للوهلة الأولى أنّ القرآن يعلّمه هو أنّ المسلم يُبلي بلاءً حسنًا ليكافأ بالمسرّات الحسيّة في الآخرة من قبل الله.. هذه النظرة البسيطة الحسيّة للغاية تلتزم ببساطة صورة القرآن التي يستخدمها النّاس العاديّون وفقًا للبيئة الثقافيّة للعرب في زمن النبي، ولا تنصف البنية الشاملة للفكر الإسلامي. وقد فشلت في إدراك أنّ القرآن نفسه يلفت الانتباه إلى الطابع الرمزي لأوصاف ما بعد الحياة..

يوضّح هذا الرأي حقيقة أنّ أعلى نعيم في الآخرة وفقًا للقرآن ليس المتعة الحسيّة ولكن متعة رؤية الله المجرّدة بدلاً من ذلك.

المهمّ بالنسبة لي هو البصيرة القائلة بأنّ الآخرة مسجّلة رمزيًّا في القرآن فقط، وأنّ أيّ متعة حسيّة في الآخرة، ليست سوى القشرة الخارجيّة للوحدة الفعليّة مع الله، وبالطبع فإنّ الفكر القرآني مهمّ إن لم يكن الأهمّ. وبالنّسبة لي إنّ هناك شيئًا مثل الحكم النهائي، وإنّ أفعالنا هنا تُقرّر المزيد من تطوير الوحدة الفرديّة مع الله في الآخرة بأيّ طريقة أخرى.

خاتمة فاتحة:

بدأنا «بفاتحة الفاتحة»، ونأتي الآن إلى «خاتمة فاتحة «ورغم أنّ القارئ ينتظر الخاتمة في الغالب للوصول إلى خاتمة تُعبرّ عن تعقيب وخلاصة العمل الذي يُقدّم له. وعملنا الحالي هو مجرّد بداية أو تأمّلات فيما أطلقنا عليه وفق عنوان الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» صراع التأويلات، والصراع لا ينتهي والتأويل دائرة مغلقة، ولكنّها مستمرّة. والخاتمة هنا فاتحة جديدة نضعها أمام القارئ في مثالين على القارئ أن يتدبّرهما، وهو يُفكّر في الوثائق الثلاث التي ذكرتها في بداية محاولتنا لفهم هل هناك صلة بين كانط والقرآن.

المثال الأول قول كانط: شيئان يثيران إعجابي، السماء المرصّعة بالنجوم فوقي والإرادة الخيرّة

في داخلي، وما جاء في سورة «فصلت» «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق»[1].

والمثال الثاني: «أنّه من قتل نفسًا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا»[2] والصيغ المختلفة من القانون الأخلاقي الكانطي في الواجب والتي تتلخّص في تلك العبارة التي تجعل البشريّة غاية في ذاتها» افعل كأنّك تُشرّع بفعلك للبشرية جميعًا،

إنّها مجرّد تأمّلات في التأويلات، وهي غيض من فيض؛ والسؤال هل يعني أن ما جاء في دكتوراه كانط ينطوي في «**بسم الله الرحمن الرحيم**»؟ سؤال نضعه في متناول الباحثين المدقّقين في قضايا الاستشراق الفلسفي حتّى يتبيَّن لنا ما استغلق فهمه عن كانط والإسلام وسط كمٍّ هائل من الدراسات التي غاب عنها التمييز الدقيق بين فيلسوف غربي وآخر حيال الإسلام والشرق. ذلك لا يعني بالطبع إغفال الكثير من القضايا الإشكاليّة في فلسفة كانط وخصوصًا ما يتعلّق منها بالنسبيّة الأخلاقيّة وحكمه على العقل بالعجز عن فهم الشيء في ذاته.

لا بدّ من الالفات أخيراً أنّ النتائج المعرفيّة لثورة كانط الكوبرنيكيّة لم تكن بلا عواقب مقلقة. كان كانط قد أعاد ربط العارف بالمعروف، ولكن دون ربطه بأيّ واقع موضوعيّ، بالموضوع ذاته. بدا وكأنّ العارف والمعروف قد توحّدا في نوع من السجن الأنانوي. فالإنسان يعرف، كما سبق للأكويني وأرسطو أن قالا بالفعل؛ لأنّه يحاكم الأمور عبر أداة المبادئ القبليّة؛ إلّا أنّ الإنسان لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت لهذه المبادئ الداخليّة أي علاقة بالعالم الحقيقيّ، أو بأي حقيقة أو كينونة مطلقة خارج العقل البشري.

ومع ذلك فإنّ كانط رأى هذا إقرارًا ضروريًّا بحدود العقل البشريّ، إقرارًا كان من شأنه، ويا للمفارقة! أن يميط اللّثام عن حقيقة أكبر أمام الإنسان. كان للثورة وجهان، وجه مرتكز على العلم، وآخر على الدين: كان يحلم بإنقاذ كلٍّ من المعرفة اليقينيّة والحريّة الأخلاقيّة، كلّ من إيمانه بنيوتن وإيمانه بالرب. فمن جهة، حاول كانط، عبر تسليط الضوء على ضرورة جملة أشكال ومقولات العقل القبليّة لإثبات صحّة العلم. ومن الجهة الأخرى سعى، من خلال إظهار حقيقة أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلّا الظواهر، دون الأشياء ذاتها، إلى الإفساح في المجال لسلسة حقائق الإيمان الديني والعقيدة الأخلاقيّة.

[1] - سورة فصلت، الآية 53.

[2] - سورة المائدة، الآية 32.

المصطلح الفلسفي العربي ومعضلة النقل
نقد نظريّة التأثيل عند طه عبد الرحمن

علي زين العابدين حرب [*]

تتموضع مشكلة المصطلح في المحل الأكثر استدعاء للإشكال في افتتاح المعرفة ونظرياتها، وتتضاعف حدة هذه المشكلة متى دخلت المفاهيم والمصطلحات حقل التداول المشترك بين فضاءات معرفية وحضارية متباينة كتلك التي تشهدها الحضارتين المتناظرتين الغربية والإسلامية.

هذه الدراسة تضيء على هذه المشكلة من خلال ما قدّمه الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن في هذا الخصوص حول ما يسميه بـ "نظرية التأثيل" أو تأصيل المصطلح عبر تعيين التخوم بين المصطلح الفلسفي العربي والمصطلح اليوناني، كما يناقش الكاتب أطروحة عبد الرحمن ويبيّن جملة من المؤاخذات النقدية على خلاصاتها ونتائجها.

المحرر

تتناول هذه المقالةُ مشكلة المصطلح الفلسفي وتداوله في الفضاء العربي الإسلامي، من خلال نموذجٍ نظري عند عبد الرحمن هو التأثيل والمصطلح الفلسفي. نموذجٌ اهتممنا بدراسته عرضاً ونقداً. فالمصطلح اليوناني المترجَم إلى العربية قديماً، وبصورة «قلقة» وغير «تداولية»، ولا «أصيلة» ولا «مأصولة»، أدّى إلى قلقٍ في التفكير، وإلى انحرافٍ في القول والعبارة الفلسفيين أو «سوء التفلسف» بكلمة. وبعضُ الترجمة عن الفكر الغربي اليوم تؤدّي إلى عواقب شبيهة؛ لأنّه لا يصحّح ولا يؤثّل أيضاً. ولا شك في أنّ دراسة هذه المشكلة في النصوص الفلسفية الوسيطة ومرآتيّتها للحضارة المزامنة، تصلح نتائجهما للتسرية إلى النصوص الحديثة ومرآتيّتها للواقع الراهن. بذلك يكون التمحيص في مشكلة الإسلام والغرب، والتراث والحداثة، في بؤرة اللبنة الأولى ـ أي بؤرة

*ـ أستاذ جامعي وباحث في الفكر الإسلامي ـ لبنان.

المصطلح ـ أمراً شديد الخطر والأهمية، وسيَّالاً في الامتداد الفلسفي للقول والعبارة والنظرية والمشروع.

كيف تبدّت مشكلة الإسلام والغرب في نظرية المصطلح والمفهوم الفلسفيين عند عبد الرحمن؟. سؤالٌ يستدعي بادئ الأمر النظرَ في تبرير تسليط هذه المشكلة على نظرية المصطلح والمفهوم الفلسفيَين تحديداً.

لم تأتِ عناية طه عبد الرحمن بالمصطلح الفلسفي عبثيةً، وإنّما انطلقت من دواعٍ ذاتية وموضوعية. فتخصّصه وأستاذيّته في المنطق الحديث وفلسفة اللغة، لا بد أنْ يحثّاه على وضع أو استعمال المصطلحات الجميلة الجليلة، التي فيها من الجمال بقَدر ما فيها من النسق والعمق. غير أنّ ما يهمّ هو الدواعي الموضوعية، النابعة من واقع الممارسة الفلسفيّة: واقع القلق في التعبير، المؤدّي إلى قلقٍ في التفكير. قلَقان أغرقا هذه الممارسة في التقليد ومجانبة الإبداع.

لا ينكر **طه عبد الرحمن** التمايز النظري والمنهجي بين المصطلح الفلسفي أو الفلسفة عموماً، وبين الترجمة والنقل. حيث يوجد «لكل منهما شروطه المعرفية وضوابطه العملية»[1]. فلقد وُجد الفكر الفلسفي اليوناني، ولم تكن ترجمةٌ مباشرة سابقة عليه... غير أنّ هذا التمايز في النظر والمنهج، لا يلبث أنْ لا يتمايز في ظل الممارسة الفلسفيّة العربية، قديمها وحديثها. حيث لم تنفك الفلسفة العربية عن الترجمة عن أصول يونانية وسريانية وغيرهما. فقد ظلت «الترجمة الوسيلةَ الأنجع التي يُتوصّل بها إلى أغراض الفلسفة، وكأنّ الفلسفة هي الثمرة الأنفع التي تتولّد من أعمال الترجمة»[2].

الترجمة وولادة المفهوم القلق في الفلسفة

أ- لن يبقى قلق الفلسفة المترجمة في حدود التلازم وعدم الانفكاك، بل سيؤدّي طوال قرون عدة سبباً لتبعية الفلسفة العربية للترجمة على عدة صعد: الألفاظ والصيغ والمضامين. «فكل فكر وراءه الترجمة، لا يمكن إلا أنْ يكون تابعاً لها بوجه من الوجوه، إما صورة، أو مضموناً...، بعضاً أو كلاً »[3]. ومع مرور الوقت، باتت هذه التبعية اتباعيةً، لم تحفظ معها الفلسفةُ العربية خصوصيتَها التواصلية وتمايزها اللساني. «فالعبارة الفلسفيّة، كانت دائماً عبارة ركيكة وقلقة...والعبارة إذا لم

[1] عبد الرحمن، طه: الفلسفة والترجمة، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999 م، ص59.
[2] الموضع نفسه.
[3] م.ن،ص209.

تستقم لا يستقيم الفكرُ معها»[1]. وقد نشأ القلق والركاكة من تقليد بناء العبارة اليونانية أو السريانية. مثلاً يقول **الفارابي**: الإنسان موجود عادل. وهذا التركيب الثلاثي هو من خصائص العبارة اليونانية. وأما العبارة العربية، فتقوم على تركيب ثنائي هو المُسند والمُسند إليه[2]. وينبغي أن تكون الصياغة الصحيحة لعبارة **الفارابي**، هي: الإنسان عادل. لكن هذه الركاكة لم تنشأ من البناء العسير للعبارة الفلسفيّة فحسب، بل كذلك من الإغراب في تخيرّ المصطلحات الفلسفيّة المقابلة للمنقول.

لقد اتسمت لغة الفلسفة العربية بطابع القلق هذا في الطور الابتدائي للترجمة.. ما أدّى إلى أنْ يلحق القلق نفسه بالفكر والنظر. يقول عبد الرحمن:» إنّ ما لحق الترجمات الابتدائية من وجوه التعثر المختلفة... لا محالة أنْ تنعكس آثاره في ممارسة العربي للنمط الجديد من النظر...» [3]. ويرى عبد الرحمن أنّ قلق التعبير والتفكير عند مترجمي الفلسفة جاء مركَّباً، ولم يكن بسيطاً، كما هو شائع. بمعنى أنّ أوائل المترجمين عن الفلسفة اليونانية، لم يخلّوا بقواعد التعبير العربية فحسب، بل أخلّوا كذلك بقواعد اليونانية. «فلا واحد منهم كان عربياً.. ولا كان يونانياً، ولا كان مختصاً في الفلسفة اليونانية»[4]. لذلك يصف عبد الرحمن هذه الترجمة بـ»النّقل المستهتر»، ويصف الممارسة الفلسفيّة المستندة إليها بـ»سوء التفلسف».

ب- هل رفع فلاسفة العرب قلق الترجمة؟: لقد أتى عهد الاستصلاح في الترجمات، حين سعى بعض الفلاسفة للتسهيل وتنقيح «النقول الواسعة، حيث إنّهم قاموا بإصلاحها، على قدر الإمكان، مع بعض مقتضيات مجال التداول الإسلامي العربي... اللغوية منها والعقَدية والمعرفية»[5]. وقد اشتغل أغلب مفكّري الإسلام ـ كما يذهب عبد الرحمن ـ برفع هذا القلق. إلا أنّ **ابن رشد** يأتي في الرّيادة؛ لأنّه جعل رفع القلق «غايةً قصر عليها حياته»، و«دخل في تجديد شرح مؤلّفات **أرسطو**، انطلاقاً من مبدأ رفع قلق عبارتها في النقول العربية»[6]. وهنا يضعنا عبد الرحمن في شيء من الحيرة والتردّد، حيث يذكر لاحقاً أنّ الاستصلاح لم يتمكّن من «تخفيف ضرر الانقطاع عن المجال التداولي الذي جلبته الترجمة الابتدائية... فقد انتشر بين متفلسفة الإسلام تقليدُ هذا

---

[1]- قناة الجزيرة: «طه عبد الرحمن،مفكر عربي»، مقابلات حوارية نشرها موقع قناة الجزيرة الإلكتروني (www.aljazzera.net)، مُجري المقابلات مالك التريكي، تاريخ مراجعة الموقع الإلكتروني للقناة في 2009/2/21م، الحلقة الثانية، تاريخ الحلقة 2006/5/22.

[2]- ر.م.ن.

[3]- ر.عبد الرحمن،الفلسفة والترجمة،م.س،ص85.

[4]- عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، بيروت،المركز الثقافي العربي، لا. تا، ص 300-301.

[5]- المؤلف نفسه، الفلسفة والترجمة، م.س، ص85.

[6]- المؤلف نفسه، تجديد المنهج، م.س، ص 277 وحاشيتها.

المنقول الفكري...»[1]. وإذا كان أغلب مفكّري الإسلام، قد اشتغلوا برفع القلق العباري، ومن بعده الفكري، وفق قواعد التداول العربي، فكيف يصِفُهم عبد الرحمن لاحقاً بـ«المقلّدة» للمنقول الفكري؟! كما تنتابنا هذه الحيرة مرةً أخرى، حينما يعتبر أنّ فلاسفة الإسلام اقتصروا على إصلاح صيغ الألفاظ وتراكيب العبارات الفلسفيّة، حيث ظنوا أنّ القلق» مجرّد اضطراب في صورة العبارة، صيغة أو تركيباً، فظن بعضهم أنّ تقويم هذه الصورة اللفظية كافٍ لإزالة هذا الاضطراب... لكنّ الأمر أكبر من يأتي عليه مثل هذا التقويم»[2]. بينما يذكر قبل سطورٍ أنهم أصلحوا العبارة وفق اللغة والعقيدة والمعرفة.

أمر واحد قد يفسّر لنا هذا التناقض، هو أنّ حملة عبد الرحمن الكبيرة على متفلسفة العرب واتهامهم بالتقليد والقصور عن رفع قلق العبارة الفلسفيّة، جاءت في مشروعه اللاحق حول «القول الفلسفي». وهي حملة كفيلة بتسويغ العكوف الجديد على مشروع القول الفلسفي: مفهوماً وتعريفاً ونصاً. وتبرير الاشتغال به «استشكالاً واستدلالاً». ومهما يكن من أمر، فالمطلوب هو الوقوف على سبب هذا القلق وعلّته.

ج- اعتبر **الفارابي** و**ابن سينا** أنّ السبب هو ضيق اللغة العربية عن استيعاب المعاني الفلسفيّة الوافدة. ويرى **ابن حزم** وآخرون أنّ السبب هو الشحُّ بالعلم والضنّ به من قبل المترجمين، وتقصيرهم عن تبليغه وفق قواعد مجال التداول[3]. وكل هذا باطل برأي عبد الرحمن. فالحقُّ عنده أنّ المترجمين وفلاسفة العرب وضعوا تصوّراً فاسداً لعلاقتين جوهريتين في اختيار الألفاظ الفلسفيّة: علاقة اللفظ بالمعنى، وعلاقة الفلسفة بهذا المعنى. ظنّ هؤلاء أنّ «الألفاظ مهما تعدّدت وتنوعت ألسنتها فالمعنى واحد، بحيث يُستبدَل بعضُها مكان بعض»[4]. لأنّ المعنى عندهم عقليٌ كليٌ، ولا يقترن بألفاظ لغة مخصوصة[5]. و«ظنّوا أيضاً أنّ المعنى الفلسفي الواحد موحَّدٌ، بحيث يأخذ به أمم كثيرة... من غير تفاوت»[6]. فلا ضير أنْ تتوارد عليه ألفاظ مصطلحة متعددة ومتفاوتة في مدلولاتها اللغوية[7].

---

[1]- المؤلف نفسه، الفلسفة والترجمة، م.س، ص89.
[2]- المؤلف نفسه، المفهوم والتأثيل، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000 م، ص164.
[3]- المؤلف نفسه، تجديد المنهج، م.س، ص277؛ المفهوم والتأثيل، م.س، ص 343.
[4]- المؤلف نفسه، المفهوم والتأثيل، م.س، ص164.
[5]- ر.م.ن، ص،231.
[6]- م.ن، ص164.
[7]- م.ن، ص 231-232.

د- آفة الترجمة.. التهويل: لقد أدّى قلق المفهوم الفلسفي المُترجَم إلى جموده وتعطّله على مدى قرون طوال. لكنّ الآفة الأبرز التي يسبّبها القلق، والتي يفصّل فيها عبد الرحمن، هي آفة التهويل. وفي هذا السياق يعرِّف عبد الرحمن التهويل في الترجمة بأنّه «المبالغة في المعنى الناتجة عن إيراد الألفاظ الفلسفيّة في صيغٍ اصطلاحية غريبة تؤدّي إلى التعثر في تحصيل الأغراض الفلسفيّة »[1].

ومن ألوان التهويل التي حفلت بها الترجمات، ولاسيما الأولى منها: غرابة الأسماء الفلسفيّة، وغرابة المصطلحات المقابلة للمصطلحات اليونانية. فمن قبيل الأولى، - كما يقول - تضمّنُ النقول الفلسفيّة لألفاظ فلسفية بصيغتها اليونانية الأصلية، نحو ديالكتيكي (الجدل)، وسيلوجسموس (القياس)...[2]. ووجه غرابة هذه الألفاظ هو حفظ صورتها الصوتية الأصلية. وأما وجه التهويل فيها أنها تُوهِمُ بوجود «معانٍ جليلة فيها يستعصي أداؤها على الصيغ العربية»[3]. ولا ينفع في رفع هذه الغرابة، ومن ثَمّ إزالة التهويل عنها ـ العلمُ بمعاني هذه الألفاظ، ولا بأصولها اللغوية؛ لأنّ عبد الرحمن يصرُّ على أنها تدوم على الإحالة إلى أصلها اللغوي الأجنبي. كما أنّها تضر بتماسك النص العربي واتصاله، باعتبارها أجزاء من لسان آخر، و«لا اتصال إلا بين أجزاء اللسان الواحد»[4].

وفي الحقيقة، فإنّ إصرار عبد الرحمن وإلحاحه على رفض الألفاظ الفلسفيّة المعرّبة، فيه نوعٌ من التعنت غير المقنع، ولاسيما عند قوله «لا اتصال إلا بين أجزاء اللسان الواحد». فاللغة العربية مكتنزة بألفاظ دخيلة، صيغت وفق القياس الصرفي العربي. وحتى في القرآن الكريم نجد الألفاظ الرومية والعبرية والحبشية، وغيرها مما اتصل بسائر كلمات القرآن العربية، فشكلت جميعاً نسقاً بديعاً ونظماً بليغاً.

وأما غرابة المقابلات للمصطلحات الفلسفيّة، فتشمل: اختراع مصطلحات على أوزان نادرة الاستعمال، والتوسيع الدلالي البعيد، واستبدال ألفاظ غير مألوفة مكان ألفاظ مألوفة.

فالمصطلحات المخترعة ذات الأوزان نادرة الاستعمال، جاءت وفق وزان، «لا يجوز استعماله في اللسان العربي، مثل الأفعال والحروف التي أُنزلت منزلة الأسماء، إذ صار يدخل عليها ما يدخل على هذه الأدوات، كأن يُقال: في يفعل وينفعل، أو في معاً...فإنّ أغالب هذه الصيغ من الضرب النادر»[5].

---

[1]- المؤلف نفسه، الفلسفة والترجمة، م.س، ص 327.

[2]- م.ن، ص338.

[3]- م.ن، ص 339.

[4]- م.ن، ص339 - 340.

[5]- م.ن، ص340.

ومن قبيل ذلك الصفات المنسوبة إلى الظروف والحروف، مثل: اللمّي والإنيّ. وألفاظ الصفات المنسوبة بزيادة الألف والنون، نحو الرحماني والجسماني. ومنها أيضاً صيغ المصادر الصناعية المشتقة من أسماء وأفعال جامدة، مثل: الأيسيّة والليسيّة[1].

يعترف عبد الرحمن أنّ صوغ هذه الألفاظ «قد تجيزه قواعد اللغة»، لكنّ ندرتها تجعل منها ألفاظاً خاصة غير شائعة، لا يستطيع العامي وضعها ولا استثمارها. ورغم أنّه ينتقد النسبة إلى الحروف والظروف، فإنّه وقع فيما انتقده في الكتاب نفسه، الذي سجّل فيه الانتقاد. فنراه استعمل ألفاظاً، من قبيل: التحتية والفوقية[2]. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ أخذَه على مستعملي وواضعي ألفاظ الصفات المنسوبة بزيادة «الألف والنون»، مثل: الروحاني والجسماني، معتبراً أنّه لا يجوز استعماله في اللسان العربي ـ إنّ أخذه عليهم، يتهافت حينما يفوته أنّ مثل هذه الألفاظ قد وردت في القرآن الكريم، نحو: «**ربّانيون**» [3]. وأما **التوسيع الدلالي البعيد**، فيقوم على الإضافة إلى معنى اللفظة، معنًى استعمالياً جديداً. «ومعلوم أنّ جلّ المصطلحات الفلسفيّة العربية، قد وقع وضعها بطريق التوسيع»[4]. وأما منشأ التهويل في التوسيع فيعود إلى ضعفِ الصلة بين المعنى الجديد والمعنى المضاف إليه، أي الأصلي. حيث إنّ المناسبة بين المعنيين «تبلغ في المصطلح الفلسفي درجةً من البعد لا تبلغها في غيره»[5]. فتعسرّ الألفاظ على الفهم، وتنفر منها القلوب. ولم يقدّم لنا عبد الرحمن سبب ضعف الصلة والمناسبة بين المعنيين. ونعتقد أنه ناشئ من أنّ المعاني الأصلية هي معانٍ محسوسة ترجع إلى عالم المادة. وأما معاني الفلسفة فهي عموماً معانٍ عقلية، مجرَّدة تنتهي إلى عالم نفس الأمر.

لكنّ هذا السبب يأباه عبد الرحمن، لذلك اجتنب ذكرَه. كنا أشرنا حول قلق العبارة الفلسفيّة أنّه أخذ على فلاسفة العرب تأكيدهم على تجرّد المعاني الفلسفيّة. وهذا اعتبارٌ يراه عبد الرحمن تقليدياً خاطئاً. فالتجريد غير حاصل على نحو مطلق، «فإنْ أمكن تجريد المفهوم الفلسفي من الأفراد المندرجة تحته، فلا يمكن تجريده من البنية اللفظية الخاصة.. ولا حتّى من قرينة الاستعمال...»[6].

---

[1]- الموضع نفسه

[2]- ر.م.ن، ص12.

[3]- وَرَدت في سورة آل عمران، آية 79. ﴿كونوا ربانيين بما كنتم تعلّمون الكتاب، وبما كنتم تدرسون﴾ و"ربّاني منسوب إلى الرب، زيد عليه الألف والنون للدلالة على التفخيم". (تفسير الميزان، ج3، ص 276).

[4]- عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، م.س، ص 342.

[5]- الموضع نفسه

[6]- م.ن، ص 343.

وأما **استبدال الألفاظ غير المألوفة** بأخرى مألوفة، فيقوم على التخلّي عن ألفاظٍ راسخة، منسجمة مع قواعد التداول العربية، ولاسيما العقَدية منها أو المعرفية. واللجوء إلى أخرى غير منسجمة، أو على الأقل لا تحوز على قدر تلك من الانسجام. من ذلك ما عبرَّوه عن الخالق ـ تعالى ـ بأسماء: «الصانع»، و«السبب الأول»، و«المبدأ الأول»[1].

هولُ هذه الآفات التهويلية التي أدّت إليها الترجمة، وسِمَة القلق في عبارتها، وتقصير الفلاسفة أو قصورهم عن رفع هذا القلق، فضلاً عن التلازم التبعي الاتباعي بين الفلسفة وبين الترجمة ـ هذه الأمور جميعاً شكّلت أوّل دواعي عبد الرحمن للعناية بالمصطلح الفلسفي.

فما هو ثاني دواعيه للعناية به؟.

2 ـ الإبداع ووضع المفاهيم:

همّ الإبداع مبثوثٌ في جُلّ مؤلّفات **طه عبد الرحمن**، إنْ لم يكن جميعها. حتّى لقد شكّل هذا الهمّ إحدى مزايا مشروعه الفكري. فهو يمتاز بمحاولة الإعراض عن التقليد والتبعية والاتّباع. سواء كان التقليد سلفياً أم حداثيّاً، دون فرق[2]. غير أنّ الإبداع في رؤيته، لا يعني مجرّد ترك التقليد، بل هو مفهوم أساس وشرط في روح الحداثة[3]. وهو يقوم على مفهومين تابعين، هما: «الجمال» و«الابتكار». الجمال في البناء الاستدلالي وفي سبك العبارة، وبالدرجة الأهم في صنع المفهوم الفلسفي. وكذلك بالنسبة للصنو الآخر؛ الابتكار في الوسائل والآليات والمضامين، وفي وضع الألفاظ الفلسفيّة واستثمارها.

وما يهمّنا هو المفهوم الفلسفي، الذي دعا عبد الرحمن إلى الإبداع فيه ابتكاراً وجمالاً، من خلال التوسّل بقواعد اللغة والعقيدة والمعرفة، في المجال التداولي العربي. أي من خلال «التأثيل». ما يؤدّي إلى «التمكّن من المفاهيم، أو قل: الملكة المفهومية، التي بها وحدها قوام الإبداع في مجال المفاهيم الفلسفيّة»[4]، بعيداً عن المفهوم المترجم، الذي خلا من همّ الإبداع، وانقطع عن أسباب التداول؛ بل كان أحياناً محض استنساخٍ بحروف عربية، فارغة[5].

فالمفهوم المترجَم يبقى حاملاً لآثارٍ من أصله الأجنبي، ويبقى مرتبطاً بالحقول المفهومية لهذا

[1]- المؤلف نفسه، المفهوم والتأثيل، م.س، ص 120.
[2]- ر. قناة الجزيرة، م.س، الحلقة الأولى، تاريخ الحلقة 15-5-2006.
[3]- ر.م.ن، الحلقة السادسة، تاريخ الحلقة 19-6-2006.
[4]- عبد الرحمن، المفهوم والتأثيل، م.س، ص161.
[5]- ر. قناة الجزيرة، م.س، الحلقة الخامسة، لا. تا.

الأصل. بحيث يحتاج مستثمرُ هذا المفهوم إلى استحضار هذه الحقول وتلك الآثار، ما يضعفه عن الإبداع حين استعماله (المفهوم)[1].

يبدو أنّ ربط عبد الرحمن بين الإبداع الفلسفي وبين المفهوم الفلسفي، جاء تأثراً بـ «**جيل دولوز**» و«**مارتن هايدغر**»، اللذين اشتغلا بالمفهوم الفلسفي. وربما كان تأثّره بالأول أكثر. فقد قام «دولوز» بتأثيل مفاهيمه بالاستمداد من معانيها اللغوية الأصلية وبتوظيف التقابل القائم بينها[2]. وقد بلغ الأمر بـ «دولوز» إلى حدّ جعل مهمة الفلسفة ـ أصلاً ـ وضعَ المفاهيم وطلبَها[3].

وتلك تجربةٌ سيستفيد منها فيلسوفنا إلى حدٍّ كبير في نظريّته حول التأثيل اللغوي.

غير أنّ مهمة وضع المفاهيم وطلبها، هي أمرٌ يرفض عبد الرحمن قصر دور الفلسفة عليها. فأين التدليل الحجاجي والبرهاني؟ وأين التعريف الفلسفي؟ وأين العبارة والنَّص الفلسفيَيْنْ؟. جميعُ هذه مهامٌ أساسية من مهام الفلسفة، تقوم على الربط بين المفاهيم الفلسفيّة استشكالاً واستدلالاً. ربّما بهذه التساؤلات يمكننا تفسير موقفه الرافض، المتلبّس بالتأثّر بمنهجية التأثيل اللغوي الدولوزي. لذلك يقول عبد الرحمن: «ولئن سلّمنا بما صار يُقال ويُعتقد من أنّ الفلسفة هي طلب المفاهيم، وإن لم يكن هذا قولُنا ومعتقدنا»[4].

لكنْ كيف هو السبيل الحقيقي للإبداع في المفهوم الفلسفي، بعد رفع القلق عنه؟.

سيجيب عبد الرحمن: ذلك هو التأثيل.

فما هو التأثيل؟، وما هي مكوناته؟، وما هي طرقه وأصنافه؟. أسئلة منهجية، ستشكّل إجاباتها عمارة لنظريّته في المصطلح.

ثانياً: التأثيل (أو بناءات المصطلح)

تعريف التأثيل:

يساوي **طه عبد الرحمن** بين المفهوم وبين المعنى، حيث عرّف المفهوم بأنه معنى[5]. وعرّفه في

[1]- عبد الرحمن، حوَارات من أجل المستقبل، ، ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، ط1، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2003 م، ص56.
[2]- ر.المؤلف نفسه، المفهوم والتأثيل، م.س،ص 375.
[3] - ر. دولوز، جيل: ما هي الفلسفة؟، تر. مطاع صفدي، ط1، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1997م، ص30،28.
[4]- م.ن، ص146.
[5]- ر.المفهوم والتأثيل، م.س، ص126.

موضعٍ آخر بأنه «اسم معنى» [1]. لذلك قلنا إنّه يساوي بينهما. يبقى أنّ الفرق بينهما لِحَاظيٌ ليس أكثر. بمعنى أنّ المعنى ملحوظ من جهةِ قصد المتكلّم إليه. وأما المفهوم فملحوظ من جهةِ فهم المستمع له[2].

وطالما أنّ المفهوم معنى، مدلول باللفظ، فإنّه لا ينفهم أبداً من «غير اقترانٍ بالصورة اللفظية في لسان مخصوص»[3]. كما أنّ هذا المفهوم لا انفكاك له عن اللاَّفظ له، واضعاً كان أو مستعملاً، واصلاً كان أو موصولاً. أي لا انفهام من غير انتساب للمجال التداولي [4]. وكلما كان اللفظ صريحاً وحقيقياً، دالاً على معنى قائمٍ في الوجود ذهنياً أو خارجياً، وأمكن الحكم عليه بالصدق والكذب، كان القول عبارياً[5]، أو اصطلاحياً[6]. وكلما كان اللفظ دالاً على أحوال وجدانية، أو على معنى مجازي أو مشتبه أو مضمر، كان القول إشارياً[7].

وهنا يأتي دور مفهوم التأثيل، لِيُلِمّ بجميع المكونات السابقة. فتأثيل المفهوم الفلسفي يعني «تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانبٍ إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعاً أو مستثمراً له»[8].

ويرى عبد الرحمن أنّ مفهوماً آخر هو مفهوم «التأصيل»، قد يفيد فائدة مفهوم التأثيل؛ لكنّ كثرة استعماله «تسبّبت في دخول الابتذال عليه». ومهما يكن من أمر، فإنّ المعنى اللغوي للفظِ تأثيل هو تأصيل».

ولا يدّعي عبد الرحمن أنّه أوّل من وضع هذا الاصطلاح، بل هو استعمله في معنى يخصّه، فيكون بمثابة وضع جديد. يقول: «يجوز أنْ يكون لفظ التأثيل قد استُعمل في المجال اللغوي قبلنا، إلا أنّه لا يحضرنا الآن في أيّ مصدر، ولا متى تقدّم لنا أنْ اطلعنا عليه. وعلى أي حال، فإنّنا نستعمله هنا وبمعنى يخصّنا»[9].

ولنا تعليق على هذا الموقف من شقّين، أحدهما حول تحديد هوية واضع مصطلح التأثيل،

---

[1]- المؤلف نفسه، الفلسفة والترجمة، م.س، ص 154.

[2]- ر.المؤلف نفسه، المفهوم والتأثيل،م.س.

[3]- م.ن، ص185.

[4]- الموضع نفسه

[5]- ر.م.ن، ص76،71.

[6]- ر.م.ن، ص121، 130

[7]- ر.م.ن، ص 75، 76.

[8]- م.ن، ص129.

[9]- م.ن، حاشية ص 14.

والآخر حول معناه الأصلي، الذي بدّله عبد الرحمن. فلقد قرأنا للعلامة الشيخ **صبحي الصالح** في كتابه «**دراسات في فقه اللغة**»، أنّ مصطلح التأثيل يعود للأستاذ «**عبد الحق فاضل**» في مقال له حمل عنوان: «لمحات من التأثيل اللغوي»[1]، وأما المعنى الأصلي للتأثيل، فقد عرّفه الصالح بأنه «علم أصول الألفاظ». ولفظه مشتق من الأثل بمعنى الأصل. ويقابله في الفرنسية «Etymologie».[2]

دور العبارة والإشارة في التأثيل:

أشرنا في تعريف التأثيل أنه يُلِمّ بجانبَي العبارة والإشارة في المفهوم الفلسفي. لكنّنا ألمحنا إلى معناهما سريعاً. وسنفصّل هاهنا في العبارة والإشارة، موضحين دورهما في التأثيل.

تعريف العبارة ومبادؤها: حدّ العبارة أنّها «القول الذي تبيّن بنيته الظاهرة المعنى الذي أُريد منه»[3]. وإذا طبّقنا هذا الحد على المفهوم الفلسفي، كان الجانب العباري بالنسبة له هو القول الدال على المدلول الاصطلاحي، والدال على الجانب الشمولي، «الذي يمكن أنْ تشترك فيه جموع المتفلسفة، على اختلاف أقوامهم وتباين ألسنتهم». بهذا لا يكون فرق بين الواضع والمستعمِل بين الملقي والمتلقي، أياً كانت الأمة، وأياً كانت اللغة[4]. ولما كانت بنية القول العباري معبرةً ظاهرةً دون إغماض، فإنها تتأسّس على مبادئ ثلاثة، هي: الحقيقة، الإحكام والتصريح.

مبدأ الحقيقة: «إنّ الألفاظ التي تدخل في تركيب العبارة تكون مستعملة في ما وُضعت له من المعاني في الأصل وضعاً مطابقاً لما عليه الأشياء في الخارج أو في الذهن»[5]. بذلك يتضمّن هذا المبدأ عنصرين: الاصطلاح (إطلاق اللفظ على المعنى)، والمطابقة ذهنياً أو خارجياً.

مبدأ الإحكام: «إنّ العبارة تفيد في استعمالاتها المختلفة... معنًى مشتركاً بينها جميعاً بالسوية»[6].

مبدأ التصريح: «إنّ العبارة تبْسط كلّ واحد من الألفاظ والتراكيب الضرورية لإفادة المقصود منها»[7]؛ بصورة جلية لا خفاء فيها، وبصورة كافية لا تأويل فيها ولا تقدير.

تعريف الإشارة ومبادؤها: يعرّف **طه عبد الرحمن** الإشارةَ بأنها «القول الذي تبيّن بنيته غير

---

[1]- راجع: عبد الحق فاضل- لمحات من التأثيل اللغوي- مجلة «اللسان العربي»- العدد الرابع – ص 14.

[2]- مرجع نفسه، ص 348.

[3]- ر.عبد الرحمن، المفهوم والتأثيل، م.س، ص71.

[4]- ر.م.ن، ص 127.

[5]- م.ن، ص68.

[6]- م.ن، ص69.

[7]- م.ن، ص70.

الظاهرة، أو قل بنيته المقدَّرة المعنى الذي أريد منه»[1]. إذاً، هي قول غيرُ ظاهرٍ في معناه، ومضمرٌ له. لكنّ هذا الإضمار، يعلم حقيقتَه أهلُ هذا القول، المنتسبون إلى مجالٍ تداولي متميّز عن غيره لغةً وعقيدةً ومعرفةً.

لذا تختلف الإشارة «باختلاف الثقافات، فما يكون إشارة في إحداها، قد لا يكون كذلك في غيرها»[2]. فتمسي الإشارة بذلك خاصةً غير قابلة للنقل والانتقال، ولا للإفهام والانفهام، أي على عكس العبارة تماماً.

وإذا كانت العبارة قولاً ظاهراً في معناه. مبادؤه الحقيقة والإحكام والتصريح. فإنّ مبادئ الإشارة تجري على العكس بالضرورة؛ لأنّها قولٌ غير ظاهرٍ في معناه. ومبادئ الإشارة، هي: المجاز(في مقابل مبدأ الحقيقة)، والاشتباه (في مقابل مبدأ الإحكام)، والإضمار(في مقابل مبدأ التصريح).

مبدأ المجاز: هو«أنْ تكون الألفاظ التي تدخل في تركيب الإشارة مستعمَلة في غير ما وُضعت له في الأصل من المعاني»[3].

يؤكّد هذا المبدأ على عنصرين: الاستعمال التداولي، والازدواج الدلالي. الاستعمال هو حاجة الإشارة إلى قرينة مقالية أو مقامية، تنبّه المتكلم إلى المراد. والازدواج هو وجود معنيين: ظاهر غير مراد، ومراد غير ظاهر[4]. ويمكن التعليق هنا، أنّ الاستعمال ليس عنصراً تداولياً محضاً، وإنما هو تداولي مع وجود القرينة المقامية والسياقية. وحينما يَرِد الاستعمال مع قرينة مقالية، أي لفظية، يصبح الاستعمال دلالياً فقط. ولم نكن لنوردَ هذا التعليق، لولا رأيٌ أسّسه لنا **طه عبد الرحمن** نفسه، حينما ميّز بين الدلالة والتداول، معتبراً أنّه يوجد بُعدان: بعدٌ دلالي وبعدٌ تداولي. الدلالي يتوقّف على العبارة، والتداولي يتوقّف على «ما هو خارج العبارة من مقامات وسياقات الكلام»[5].

مبدأ الاشتباه: إنّ معاني القول الإشاري تختلف باختلاف سياقات استعمالاتها، بل تحتمل التردّد، ولا يتعيّن أحدها إلا بواسطةٍ غير إشارية.

مبدأ الإضمار: تقتصد الإشارة من القول ما أمكن تأويله وتقديره في سياق الكلام ومقامه[6].

---

[1]- م.ن، ص 73.
[2]- م.ن، ص 104.
[3]- م.ن، ص 73.
[4]- ر. الموضع نفسه.
[5]- م.ن، ص37.
[6]- ر.م.ن، ص 73،74، 75.

يظهر من مبدأ الإضمار وجود دورٍ إحاليٍّ إلى المعارف المشتركة بين الملقي والمتلقّي. وهو أمرٌ لن يتحقّق، إلا إذا كانت تجمعهما روابط لغوية وعقدية ومعرفية. لكن كيف يمكن للعبارة والإشارة، وهما متضادتان، أنْ تلعبا معاً، جنباً إلى جنب، دوراً في تأثيل المفهوم الفلسفي؟.

العبارة والإشارة وتأثيل المفهوم الفلسفي: بين العبارة والإشارة تناقضٌ، كما اتضح من حدهما ومبادئهما. «حتّى إنّ ما ثبت للأولى انتفى عن الثانية، والعكس بالعكس»[1]. لكنّهما على تناقضهما تتواجدان معاً بنوع من الوجود. فواضع المدلول الاصطلاحي لمفهوم ما، أي واضع الجانب العباري فيه، يتعسّر عليه، بل يتعذّر ذكر جميع العناصر التي تدخل فيه. وهنا يكمن دور الجانب الإشاري، الذي يُضمِر من خلال اللفظ ما تعذّر ذكرُه في العبارة.

ومجرى هذه العملية من إضمار وإشارة إلى عناصر غير مذكورة، هو ما يعنيه عبد الرحمن بـ«تأثيل المفهوم»؛ أي «تزويد الجانب الاصطلاحي منه بالمضمرات، التي تربطه بالمجال التداولي...»[2].

إذاً، الإشارة نقلٌ لآثار مشتركة أصلية بين الملقي والمتلقي، «ينقلها الفيلسوف إلى المفهوم من وعي، أو... غير وعي»، ليجتمع بذلك الضدان، بل النقيضان: العبارة والإشارة، أو فقل: الشمولية والخصوصية !.

ووجه التأثيل هنا، هو أنّ تلك المُضمَرات التداولية «تنزل منزلة الأصول التي ينبني عليها المجال التداولي للفيلسوف». وهذا هو التأصيل، الذي شاء عبد الرحمن أنْ يصطلح عليه بالتأثيل[3].

ومتى كان المفهوم الفلسفي فاقداً لهذه الأصول، كانت عبارته قلقة؛ لأنها غير مزودة بالإشارات المُضمَرة. قلقُ عبارةِ المفهوم، يُطلق عليه صاحب التأثيل مصطلح «الاجتثاث». وهو مصطلح جديدٌ أيضاً[4].

فضلاً عن الأصول التداولية، فإنّ عبد الرحمن يولج في المفهوم الفلسفي، في جانبه الإشاري تحديداً، الزمانَ الماضي لهذه الأصول. «إذ لا يُضمَر إلا ما مضى الإخبار به وسبق العلم به»[5]. فالمفهوم مسكونٌ بخبرات الأمة وتأملاتها، وفهمها المتراكب عبر الأزمنة. كلّ هذا مُضمَرٌ تصلنا به الإشارة.

---

[1]- م.ن، ص32.
[2]- م.ن، ص130-131.
[3]- ر.م.ن، ص 128.
[4]- ر.م.ن، ص 161، 164،162.
[5]- م.ن.ص 15.

ويوظّف عبد الرحمن هذه الزمانية الإشارية في التمسّك بمفاهيم التراث، فيقول: «لاحظتَ المرة تلو المرة أنّ المدلولات الاصطلاحية لمفاهيمنا فيها المأخوذ من التراث... كنا واثقين بأنّ المفهوم الفلسفي، الذي لا توجد فيه بضعةٌ من تاريخنا»، لا يمكن أنْ يبدع أو يثمر[1].

يتبيّن من التصوير المتقدّم أنّ المفهوم الفلسفي ليس كلاماً عبارياً خالصاً، ولا كلاماً إشارياً خالصاً، وإنّما جامعاً بين العبارة والإشارة. وهذا التوازن بين العبارة والإشارة، هو الذي يميّز المفهوم الفلسفي عن سواه من المفاهيم. فالمفهوم العلمي يحفظ العبارة ويصرف الإشارة. والقول الأدبي يحفظ الإشارة ويصرف العبارة. وأما الفلسفي فيحفظ كلاً منهما، كما تبيّن[2]. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ الإشارة المحفوظة في القول الفلسفي والأدبي، تختلف في كلّ منهما. فهي في الأدبي تكتّم وسكوت على ما ينبغي الإفصاح عنه. بينما هي في الفلسفي تستّر بالعبارة تسترّ الباطن خلف الظاهر. هنا تكون الإشارة بمنزلة السند للعبارة. أمّا العبارة فتستند إلى الإشارة وتستمد منها[3]. بذلك يكون المفهوم الفلسفي وسطاً بين المفهومَين: العلمي والأدبي.

لكنّ فيلسوف الإشارة والإضمار سيتراجع وفي الكتاب نفسه!، عن هذه المكانة الوسطية المتفردة للمفهوم الفلسفي!. فلقد اعتبر لاحقاً أنه ليس للمفهوم الفلسفي مكانة ومرتبة على سُلّم العلوم والآداب. وإنّما هو موجود بحضور متفاوت في مفاهيم العلوم والآداب جميعاً. «فمكانته ليس الوجود في رتبة بعينها، وإنما هو الوجود في المراتب كلها، من غير استثناء.. وهو في القول العلمي كما في القول الأدبي»[4].

ولا يبثّ عبد الرحمن روحَ المفهوم الفلسفي في الوجود العلمي والأدبي فحسب، بل يسريها إلى السلوك أيضاً. فهي «تظهر في النثر المرسل والشعر، وفي الخبر والإنشاء، في الأقوال المكتوبة والمنطوقة، وفي الأفعال حركات وسكنات...»[5].

لن نتوقّف عند هذا التراجع الملفت، وإنّما عند قلق منطقي تعاني منه فذلكة دور العبارة والإشارة في التأثيل، كما عرضها **طه عبد الرحمن**. فالمفهوم الفلسفي غالباً ما يكون منفهماً من لفظٍ واحد، هو اسم له ومصطلح. فإذا كانت العبارة لفظاً ظاهراً في المراد (أي حقيقة)، وإذا كانت الإشارة لفظاً

[1]- ر.م.ن، ص16.
[2]- ر.م.ن، ص 61،62.
[3]- ر.الموضع نفسه
[4]- م.ن، ص98.
[5]- م.ن، ص100.

غير ظاهر في المراد (أي مجاز)؛ فكيف يمكن أنْ يؤدي اسم المفهوم ولفظه ـ وهو واحد ـ بكلَي العبئين الظاهر وغير الظاهر؛ العبارة والإشارة؟!. هذا أمر غير ممكن من جهتين:

وقوع التناقض: استعمال اللفظ الواحد في آن واحد في معنى مراد ظاهر، ومعنى مراد غير ظاهر، أي في الحقيقة والمجاز، هو تناقضٌ واضح. ووقوعه مخالفة لقانون عدم التناقض، أحد قوانين الفكر الأساسية.

الاستحالة: إنّ اللفظ المستعمل في معنًى ما، هو بمثابة المرآة له. ويكون فانياً فيه، كما تفنى المرآة نفسياً، حينما نغفل عنها أثناء تحديقنا في الصورة المنعكسة منها. إنّ استعمال اللفظ في معنيين مستحيل؛لأنّه إفناء له مرتين في آن واحد، وهو غير معقول[1].

بهذا يبدو تصوير عبد الرحمن وفذلكته لوجود العبارة والإشارة في المفهوم الفلسفي غير متماسكٍ منطقياً.

وكما تراجع الفيلسوف المؤثِّل عن المكانة الوسطية للمفهوم الفلسفي، فإنّه يتراجع هنا عن تصوّره للإشارة، بأنها قول له معنى غير ظاهر. يَعتبر عبد الرحمن في كتابه «**العمل الديني وتجديد العقل**» أنّ الإشارة هي المعنى، فتساوي بذلك «المفهوم»؛ لأنه بدوره هو المعنى. ولا يبقى بذلك موضع للعبارة في بنية المفهوم. يقول: «الإشارة تعبير عما يُسمّى بـ«المعنى» «[2]. ومن جهةٍ أخرى، إذا كانت الإشارة هي المعنى، فكيف تكون في الوقت نفسه قولاً أو لفظاً دالاً على معنًى. وفي حقيقة الأمر، لا يُعتبر ما تقدّم تراجعاً، وإنّما هو الموقف الأصلي والأساس. وذلك إذا ما راعينا التسلسل التاريخي لصدور مؤلّفات عبد الرحمن. فكتاب «**تجديد العقل**» صدر عام 1989م، بينما صدر كتاب «**المفهوم والتأثيل**» عام 1999م. بذلك يكون موقف لفظية الإشارة هو الموقف الجديد، ومعنوية الإشارة هو الموقف الذي تراجع عنه.

ومهما يكن من أمر، ومع التسليم بسلامة تصوير الإشارة في بنية المفهوم الفلسفي. فإنّ هذه الإشارة لا تزوّدُ العبارة بمُضمَرات من نوع واحد، وإنّما من نوعين متباينين: المضمون والبنية، الدلالة والاستدلال[3].

فتارة يتمّ تأصيل الإمكانات المضمونية الفلسفيّة للمفهوم الفلسفي، وأخرى يتم تأصيل الإمكانات الاستدلالية المنطقية لهذا المفهوم. ومن ثمّ سوف نجد نوعين من التأثيل: التأثيل المضموني والتأثيل البنيوي. نوعان يشكّلان طريقتين في بناء المصطلحات؛ بناء المضمون وبناء البنية.

---

[1]- ر. الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، لا.ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1989م،الحلقة الثانية، ص 276 - 277.
[2]- عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط3، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000م، ص -202 203.
[3]- ر.المؤلف نفسه، المفهوم والتأثيل، م.س، ص 134.

التأثيل المضموني: (اللغوي، الاستعمالي والنقلي)

يرى عبد الرحمن أنّه يمكن للفيلسوف أنْ يستفيد من جملة عناصر دلالية في وضع المصطلحات: المعنى اللغوي الأصلي، القرائن الاستعمالية والمقامية، والدلالة الحسية السابقة على الدلالة العقلية. ويكون لكلّ عنصرٍ من هذه العناصر صنفُ تأثيلٍ يناسبه. هذه الأصناف، هي: التأثيل اللغوي، والتأثيل الاستعماليّ والتأثيل النقلي.

التأثيل اللغوي:

إنّ الدلالة اللغوية الأصلية والأولى، التي وُضع لها اللفظ، غير منفكّة عن اللفظ؛ «ولا سبيل له [أي الفيلسوف] إلى صرف هذه الدلالة، حتّى لو فرضنا أنّه أراد ذلك». بل يجد الفيلسوف من هذه العناصر «كلَّ السمات المعنوية القريبة والبعيدة، التي يمكن أنْ يبني عليها العناصر الاصطلاحية في مفهومه»[1].

وقد تفطّن العلماء إلى أهمية الدلالة اللغوية السابقة في بناء المعرفة، ووضعوا للاشتغال بها تسمية خاصة، هي «إيتيمولوجيا» (Etymologie). ويمكن تعريف هذا الفرع من المعرفة بكونه «العلم الذي ينظر في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها... أو تاريخها»[2].

وكان علماء العرب واعين لدور «المعنى اللغوي»، فكانوا ينبّهون إليه ويحدّدون وجوه المناسبة بينه وبين معناه الاصطلاحي، أو يقدّرون قواعد تضبط العلاقة بينهما. من قبيل: أصالة المعنى الاصطلاحي في فهم الخطاب الخاص، وصيرورة المعنى الاصطلاحي حقيقةً، والمعنى اللغوي مجازاً.

ووجه إشارية المعنى اللغوي تكمن فيما تقدّم، وهو صيرورته مجازاً بالنسبة إلى المعنى الاصطلاحي، الذي أصبح حقيقةً جديدة عند واضعيه ومستعمليه. وأما عند عبد الرحمن، فإنّ الأصل في «إشاريته... ليس هو الوضع المجازي الذي ينتقل إليه، وإنما الوضع الإضماري الذي يصير إليه، كأنّما الفيلسوف يحذفه عن قصد»[3].

ويعتبر عبد الرحمن أنّ الفلاسفة هم أشدُّ أهل المعرفة حرصاً على الاستناد إلى المعنى اللغوي،

---

[1]- الموضع نفسه

[2]- م.ن، ص 135.

[3]- الموضع نفسه

إيجاباً أو سلباً، اجتهاداً أو تقليداً. فالفيلسوف المقلِّد يرجع إلى الأصل اللغوي المنقول منه، دون مراعاة الأصل اللغوي المنقول إليه. بينما يرجع المجتهد إلى الأصل في اللسانين، مقارناً، واصلاً ومكمّلاً. وفي حاليَ التقليد والاجتهاد، يستند الفيلسوف إلى الأصل اللغوي. وفي المقابل، نجد فيلسوفاً مقلّداً يصرف المعنى اللغوي دون تبرير، فيما يبرّر المجتهد هذا الصرف[1].

غير أنّ فكرة الاجتهاد في الاستناد إلى المعنى اللغوي هي صورية بحتة. إذ برأي عبد الرحمن، كان الفلاسفة في واقع ممارستهم مُقَلِّدين، إيجاباً أو سلباً. وقد ساق عبد الرحمن على ذلك مثَلَ المدلول اللغوي للفظ «فلسفة»، الذي جاء مركّباً تركيباً مزجياً معرّباً، ناقلاً معه المعنى اللغوي اليوناني: محبة الحكمة[2].

وفي الحقيقة، يجب التوقّف عند مفْصلين ركّزهما عبد الرحمن: إشاريّة المعنى اللغوي، ووقوع الفلاسفة في التقليد. ويجب التوقّف أيضاً عند موقف «**لويس ماسينيون**» من التأثيل اللغوي للمفهوم الفلسفي.

ليس كلّ معنى لغوي، حينما يُستعار أو يُستعار منه إلى المعنى الاصطلاحي، يكون إشارة بالضرورة. فثمة معان اصطلاحية تطابق المعاني اللغوية، ولا تزيد عليها بشيء على مستوى الدلالة، فتبقى عبارية من ثمّة.

وإذا كانت المعاني الاصطلاحية عبارية، فهل تصبح حينما تطابق المعاني اللغوية إشارية؟!.

وثمة أمثلة كثيرة على مطابقة المعنى الاصطلاحي واللغوي، منها: «الفيض»، «المعرفة»، «الوجود»، «النظر»... يمكن أن نصطلح لذلك بـ»التكريس»؛ أي تكريس الدلالة الأصلية.

والملفت أنّ عبد الرحمن نفسه يؤكّد على حقيقة التكريس، ومن ثمّ على عدم إشارية المعنى اللغوي بالضرورة دائماً. وذلك حين يقول:»من متداول الألفاظ ما ينتقل إلى هذا المجال المعرفي أو ذاك، ويُستخدم فيه استخدام مفاهيمه الخاصة، من غير أنْ يُوضع له مدلول زائد عن مدلوله»[3].

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ ما عرَضه عبد الرحمن حول التأثيل اللغوي للمفهوم الفلسفي، لم يكن مبتَكَراً من «غير مثال سابق». فقد سبقه إلى ذلك «**لويس ماسينيون**»، الذي بذل جهداً رائداً في معالجة مسألة المصطلح الفلسفي العربي.

---

[1]- ر. الموضع نفسه

[2]- ر.م.ن، ص 136-137.

[3]- م.ن، ص 196.

كان **ماسينيون** يشير تكراراً إلى أهمية المعنى اللغوي في وضع المصطلحات. وقال في إحدى محاضراته: «لإنشاء المصطلحات الفلسفيّة، لا بد من استعمال القواميس الخاصة بمفردات اللغة»[1].

وقال في محاضرة أخرى:»يتطلّب عمل قاموس المصطلحات الفلسفيّة:الأصل اللغوي(العربي)، الأصل اليوناني، الترجمة اللاتينية من العربية، رسائل الحدود عند فلاسفة العرب، المعنى الحالي ومراجعة المترادفات»[2].

وأما وقوع الفلاسفة في التقليد الإيجابي والسلبي، فنتيجةٌ يرفضها **ماسينيون**، الذي يرى أنّ المتصوفة سعوا للإبداع في المصطلحات؛ «لأجل فهم المعاني بدقة بأنفسهم، لا تقليداً لمن سبقهم»[3].

التأثيل الاستعمالي:

كما اهتمّ التأثيلُ اللغوي بالمعنى اللغوي، فإنّ التأثيل الاستعمالي يهتم بالقرائن الاستعمالية: السياقية والمقامية، التي تؤثِّر في القول حالَ الاستعمال. وكما أنّ الفيلسوف يضمر المعنى اللغوي في المفهوم، كذلك يضمر هذه القرائن فيه[4].

ووجه دخول هذه القرائن في إشارة الإضمار، أنّها ترجع إلى مجال لغوي تداولي مخصوص. وقد يضمرها الفيلسوف، اتّكالاً على تداولها، لكنّها على إضمارها تنفع في قيامها مقام الأشباه والنظائر في عملية المقايسة بين السابق وبين اللاحق، بين القديم وبين الجديد، من خلال التسرية والتعميم من الشبيه إلى الشبيه، ومن النظير إلى النظير.

يعطي عبد الرحمن مثالاً يقرّب فكرة التأثيل بواسطة سابق الاستعمالات. يقوم هذا المثال على الاستعمالات الواردة في سياقات ومقامات مختلفة لمفهوم «العدم»، الذي يعني لغةً «الفقر». هذه الاستعمالات: فقر، قفر، موت، زلزال، ظلام، خمود... فهو يستخرج من «الفقر» معنى «التجرد من كلّ ملك»، فيجعل «العدم» تجرداً من الوجود، مُنْزِلاً الوجود منزلة المُلْك. ويأخذ من «القفر»،

---

[1]- محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفيّة العربية: «اللغة العربية في العالم»، تر. زينب محمود الخضيري،لا ط، القاهرة، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1983م، المحاضرة الأولى،ص 4.

[2]- مرجع نفسه، المحاضرة التاسعة، ص 9.

[3]- ر.مرجع نفسه، المحاضرة الثانية والمحاضرة الحادية الثلاثون، ص 12.

[4]- ر.عبد الرحمن، المفهوم والتأثيل، م.س، ص 138.

معنى الخلاء والفراغ، فيصف العدم بأنه «الخلاء أو الفراغ من كلّ شيء موجود»[1].

يظهر بذلك أنّ توظيف هذه الاستعمالات، يجاوز بكثير المعنى اللغوي، الذي يقتصر على مدلول «الفقر» فقط. ويخلص عبد الرحمن قائلاً: «كلّ ذلك يدلّ على أنّ الاستعمالات السياقية والمقامية، التي يرد بها المفهوم تفيد أيّما فائدة في توسيع أفقه الاستشكالي»[2]. يمكن القول هنا أنّ عبد الرحمن ربّما وقع في خطأ «كثرة التوسيع». وهو أمر خطّأ به مراراً مفكرين آخرين في نظرياتهم ومواقفهم.

تنشأ كثرة التوسيع عند عبد الرحمن من عدم اعتماده بصورة مباشرة على استعمالات مفهوم «العدم» السياقية والمقامية. وإنّما كان يرجع إلى المعنى اللغوي لكلّ استعمال، فيلحقه بمفهوم العدم؛ بمعنى أنّه لجأ إلى معنى المستعمَل، لا المستعمَل نفسه. ولم يكن المستعمَل سوى واسطة عبور ومجاوزة. وهذا توسيعٌ كثير، وتقريبٌ للمختلفات، وتضييعٌ للتمايزات بين المفردات.

ومن جهةٍ أخرى، عندما يقوم عبد الرحمن بتسرية المعاني اللغوية البعيدة إلى المفهوم، ألا يكون عمله نوعاً من التأثيل اللغوي وليس الاستعمالي؟!. حيث كان المعنى المستعمل مجرّد واسطة إلى المعنى اللغوي الموضوع.

التأثيل النقلي:

يُقصد بالتأثيل النقلي وضعُ الفيلسوف لمفاهيمه الفلسفيّة واستعمالها، بناءً على «الدلالات والاستعمالات الحسية، ناقلاً لها من دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول»[3]. أي أنّ تأثيل المفهوم الفلسفي، وهو من طبيعة عقلية، قد يتمّ بالمحسوس. وهذا على خلاف التأثيلين الماضيَين، حيث كان التأثيل تأثيلاً للمعقول بالمعقول.

ويعتبر عبد الرحمن أنّ عدداً كبيراً من مفاهيم الفلسفة مؤثّلٌ حسياً، بدءاً من أمهات المفاهيم كالنظر والتأمّل، مروراً بأسماء النظريات الفلسفيّة الكبرى كالمادية والمثالية. وهذا الاستناد إلى الحسّي موجودٌ في اللسان العربي وغير العربي على السواء[4]. وفي الحقيقة، لا يسْلَمُ هذا الصنف التأثيلي ـ كما سابقاه ـ من المؤاخذة. فوصْفُه بأنّه تأثيل بالمحسوس، وتمييزه عن التأثيلين المضمونيَيْن الآخرَين باعتبار أنهما تأثيلٌ بالمعقول ـ هذا الوصف التمييزي غير دقيق إلى حدّ بعيد.

---

[1]- ر.م.ن، ص.ص 138-140.

[2]- م.ن، ص 140.

[3]- م.ن، ص141.

[4]- ر.م.ن، ص -142 143.

فالمعاني اللغوية والاستعمالية أو بعضها، التي اعتُمدت في التأثيلين هي ذات طبيعة حسية أيضاً، مثل: القفر، الزلزال.... كما أنّ قيد العقلي، لم يُؤخذ أساساً في حدهما ومبادئهما.

وإذا قيل بأنّها محضُ معانٍ، والمعاني موجودة في الذهن، لا في عالم الحس، فإنّنا مع موافقتنا على ذلك، إلا أنّ هذا لا يجعل منها معقولة بالضرورة، بل منتزعة من عالم الحس والمادة. وقد سبق لفيلسوفنا أنْ أقرّ ـ بما لا نقرّ به شخصياًـ بأنّ المعاني تحمل صفة الوجود الذي تشير إليه، وتُنتزَع منه[1].

ثُمَّ إنّ عبد الرحمن سيتراجع هنا، كما تراجع من قبل؛ ليذهب إلى استقلال اللغة عن الوجود؛ لأنّها ذات طبيعة رمزية، ولا يمكن أنْ نطلب منها «الخروج عن وصفها الرمزي والصوري؛ لتنقل إلينا الأشياء ذاتها... هذه الحقيقة تدعو إلى القول بمبدأ استقلال مستوى اللغة عن مستوى الوجود»[2].

هذه هي الأصناف الثلاثة، التي تؤثّل مضمون المفهوم، وتمدُّه بأسباب لغوية واستعمالية وحسية،؛ لكي يتمكّن ويتأصّل.

لكنْ إذا ألممنا بالمؤاخذات المتعدّدة، التي سقناها في سياق كلّ صنف تأثيلي مضموني، فإنّ نوع التأثيل المضموني سيواجه خللاً منطقياً منهجياً. فبناءً على هذه المؤاخذات، ستصبح الأصناف الثلاثة غير متمايزة فيما بينها، بل ستتداخل. وقد ذكر علماء المنطق، أنه لا بد أنْ تتمايز الأقسام وأن لا تلتقي أبداً، حتّى تصحّ القسمة منطقياً. لكنْ ما هو وجه التداخل وعدم التمايز بين أصناف التأثيل المضموني؟

قلنا بأن التأثيل الاستعمالي هو تأثيل لغوي، ولو بصورة غير مباشرة. وإن التأثيلين اللغوي والاستعمالي، يؤثّلان في الحقيقة المعقولَ بالمحسوس (بعد اعتبار المعاني اللغوية والاستعمالية منتزعة من عالم الحس)، بينما يُفترض أنْ تكون هذه وظيفة التأثيل النقلي فقط؛ فيتداخل الاستعمالي باللغوي، وهما معاً يتداخلان بالنقلي!.

التأثيل البنيوي: (الاشتقاقي والتقابلي والاحتقالي)

كما استفاد التأثيل اللغوي من عناصر دلالية، فإنّ عناصر أخرى من طبيعة مباينة؛ استدلالية، سوف يستند إليها الفيلسوف في التأثيل البنيوي. «مقتضى التأثيل البنيوي التوسّل بالمضمَرات

[1]- ر.م.ن، ص 98.

[2]- المؤلف نفسه، العمل الديني وتجديد العقل، م.س، ص 26.

البنيوية في تأصيل الإمكانات الاستدلالية للمفاهيم... هذا التأصيل... يحصل منه النماء الاستدلالي للمفهوم... بناءً على إدماجه في علاقات تمتد جذورها في التداول الذي يختص بالفيلسوف»[1].

وهذا النوع من التأثيل موجود في الممارسة المفهومية الفلسفيّة، حيث يُلاحَظ أنّ الفيلسوف يحرص على إيجاد علائق تمكّنه من الانتقال بين المفاهيم، تعميماً لحكم، أو قياساً له، أو غير ذلك...

ويتم هذا الانتقال بالتشقيق، الذي له طرق ثلاث: الاشتقاق، المقابلة، والاحتقال[2]. وكل طريقة تؤدي إلى صنف متميز من التأثيل البنيوي الاستدلالي: التأثيل الاشتقاقي، التأثيل التقابلي والتأثيل الاحتقالي.

التأثيل الاشتقاقي:

التأثيل الاشتقاقي للمفهوم الفلسفي هو «الاستناد في بيان مدلوله الاصطلاحي إلى المُضمَرات اللازمة في صيغته الصرفية». فتتحقق له صفة التداول والتواصل اللغويين، وتنمو قوته الاستدلالية، بتشقيق المفاهيم بعضها من بعض[3]. وتتبانى المعاني، محاولةً الإجابة عن أسئلة مثارة. وتتولد أدلةٌ يُحتاج إليها... كلّ هذا يزيد في توسيع المصطلح استشكالياً واستدلالياً.

يعتمد الاشتقاق في التداول اللغوي العربي على نظام الأوزان. و«الوزن هو إعادة تشكيل للجذر اللغوي بواسطة التفريق والتحريك»؛ أي تفريق الحروف الأصلية بحروف صرفية، وإدخال الحركات الأربع على الحروف؛ «فيكون الوزن وحدة دلالية مستقلة لها مفهوم مستقل، صالحة لتوليد المفاهيم»![4].

هذا على خلاف غير اللسان العربي، الذي يعتمد الاشتقاق فيه على نظام الزيادات في صدر الجذر اللغوي، أو عجزه أو وسطه. فلا تكون الزيادة مستقلة، ومن ثمّ لا تصوغ مفهوماً بالضرورة، وإنّما تعين على صوغه.

والدلالة الاشتقاقية في اللسان العربي على قسمين:

دلالة الصيغة على نفسها. نحو: صيغة «الاستفعال»، الدالة على طلب الفعل.

---

[1]- المؤلف نفسه، المفهوم والتأثيل، م.س، ص 144.

[2]- م.ن، ص145.

[3]- ر.م.ن، ص 145،147.

[4]- ر.م.ن، ص 145،146.

دلالة الصيغة المتضايفة على لوازمها. نحو: صيغة «ناطق» الدالة على «المنطوق».

وهذه المدلولات الاشتقاقية «تنزل منزلة المعاني العقلية الكلية، التي لا تفارق عملية التفكير والتعبير»...؛ لأنها مستنبطة من مواد اللغة والمعرفة[1]. ويمكن النقدُ هنا في نقاطٍ ثلاثة: الدلالة الاستقلالية للوزن الصرفي. مدى الرِّيَادة في التنبيه إلى الاشتقاق في غير اللسان العربي. السلامة المنطقية للتأثيل الاشتقاقي.

الأوزان الصرفية.. لا معنى استقلالي فيها: ذكر عبد الرحمن أنّ الوزن «وحدة دلالية مستقلة... (صالحة) لتوليد المفاهيم». ورغم موافقتنا على صلاحية الأوزان لتوليد المفاهيم، فإنّنا لا نوافق على استقلاليتها كوحدة دلالية. فقد بُحث هذا الأمر في جملة المباحث الفلسفيّة العقلية المبثوثة في علم أصول الفقه، تحت عنوان «المعنى الحرفي والمعنى الاسمي». ويقصدون بالمعنى الاسمي معاني الأسماء العامة والخاصة، والتي لها دلالة استقلالية، حتّى لو لم تردْ في جملة.. ويقصدون بالمعنى الحرفي ما كان موضوعاً (أي بالوضع) للربط بين معاني الأسماء. ومثال المعنى الحرفي: معاني الحروف والظروف وهيئات الكلمات (الأوزان)... فهذه الأمور موضوعة للربط بين المعاني الاسمية، ولا دلالة لها خارج الجمل والتراكيب. إنّ غايتها هي الدلالة الربطيّة بين معانٍ اسمية لها الاستقلال وحدها[2].

وتنشأ الملاحظة على عبد الرحمن من إصراره على استقلالية الوزن، أي المعنى الحرفي، كشرط في توليد المفاهيم. يقول: «الاستقلال شرط في المفاهيم». ونحن نرى أنّه لزوم ما لا يلزم، وتقييدٌ دون عائد ولا طائل. فإذا كان المعنى الحرفي ربطيّاً، لم يعد مستقلاً، ومن ثمّ غير صالح لتوليد المفاهيم، بناءً على أطروحة عبد الرحمن. لكنْ في الحقيقة، لا تتنافى الربطيّة مع توليد المفاهيم؛ لأنّنا إجمالاً بصدد اعتبار. ومثل ما يقول علماء أصول الفقه: «الاعتبار سهل المؤونة». بل يمكن القول أننا نحتاج إلى إثبات عدم استقلالية الأوزان ـ أي إلى العكس ـ للحفاظ على الانتقالات بين المفاهيم. فلو كانت كلّ المفاهيم ذات دلالة استقلالية، لَمَا وُجِدَ رابط ولا ربط عقليان بينها. فلا بد أنْ يكون أحدها أو بعضها موضوعاً للربط بين المفاهيم الأخرى. وتكون مفهوميّته هي عين الربطيّة.

الاشتقاق في غير اللسان العربي: ذهب عبد الرحمن إلى أنّ أحداً لم يلحظ قبله وجود فرق اشتقاقي بين اللسان العربي وغيره، حيث يقوم الأول على الاشتقاق الصرفي، فيما يقوم الثاني على نظام الزيادات.

---

[1]- ر.م.ن، ص 146،147.

[2]- ر. الصدر، م.س، الحلقة الثالثة، ص.ص 60- 64.

- **السلامة المنطقية في التأثيل الاشتقاقي:** «أشار عبد الرحمن إلى أنّ هذا التأثيل يزيد في توسيع نطاق المصطلح الاستشكالي والاستدلالي». وهذا برأينا يؤدّي إلى تداخل التأثيل البنيوي بالمضموني، ومن ثمّ عدم تمايز القسمين؛ لأنّ المضموني هو المعنيّ بالاستشكال فقط. ولا بدّ أنْ تتمايز الأقسام، حتّى تصحّ القسمةُ منطقيّاً.

التأثيل التقابلي:

التأثيل التقابلي للمفهوم الفلسفي هوالاستناد في بيان مدلوله الاصطلاحي إلى المُضمَرات غير المباشرة اللازمة عن توسط نظائره»؛ الوفاقية والطباقية، الأمثال والأضداد. ويقوم هذا التوسّط بالوصل بأصول التداول اللغوي والمعرفي. وينمّي هذا التوسّط جانبَ الاستدلال من خلال الانتقال من المفهوم إلى شبهه، أو منه إلى ضده. والإشارة الإضمارية هنا غير مباشرة؛ لأنّ المتقابلَين يتوسط أحدهما بالآخر[1].

ويُعَدُّ التقابل من أبلغ طرق التشقيق في الفلسفة، «فكلامُ كلِّ فيلسوف يدور على عدد من المفاهيم المتقابلة... حتّى يكاد يكون الجانب الأصيل والمميّز في مذهبه يُقاس بما تضمّنه من تقابلات في مفاهيمه، إنْ لم يكن مرده ـ مرد مذهبه ـ إلى هذه التقابلات عينها...»[2]. لكن من لازم القول في هذا المقام، أنّ اعتبار التقابل الوفاقي استنتاجاً مباشراً، والتقابل الطباقي استنتاجاً غير مباشر ـ هذا الاعتبار يخالف ما حدّده عبد الرحمن في تعريف التأثيل التقابلي بأنه الاستناد إلى «المُضمَرات غير المباشرة». والصحيح أنْ يتم التقييد بعبارة: المباشرة وغير المباشرة. ولم نكن لنتوقف عند هذا الأمر، سوى أنّ عبد الرحمن في مقام التحديد الدقيق لهذا الصنف من التأثيل.

التأثيل الاحتقالي هو تزويد المفهوم الفلسفي «بحقلٍ مفهومي يضرب نطاقاً على مفاهيم مخصوصة ينتج بعضها من بعض»، بعلاقة السؤال الإضمارية. فالسؤال هو الأصل الذي تتولّد بواسطته كلّ ممارسة فلسفية، وبواسطته يتشقّق المفهوم إلى مفاهيم متنوعة.

من أنواع هذه الأسئلة: «ما وجود كذا؟، وما طبيعته؟، وما موضوعه؟، وما عناصره؟، وما صنفه؟، وما أقسامه؟، وما مرتبته؟، وما الغاية منه؟، وما الوسيلة إليه؟، وما سببه؟، وما أثره؟، وما لواحقه؟،... وما أدلته؟ وما الاعتراضات عليه؟»[3].

---

[1]- ر.عبد الرحمن، المفهوم والتأثيل، م.س، ص149-150.

[2]- م.ن، ص150، 192.

[3]- الموضع نفسه.

هذه الأسئلة مضمَرة؛ لأنّ الفيلسوف يستحضرها في عقله، ولا يصرّح بها، ويجيلها في ذهنه، ولا يفصح إلا عن نواتجها: حقول المفاهيم الفلسفيّة. ورغم أنّه لا يصرّح بهذه الأسئلة، إلا أنّ المفاهيم الفلسفيّة تستند إليها؛ لأنها مسبَّبة عنها.

بذلك نكون قد عرضنا نوعَي التأثيل: المضموني والبنيوي. وفصّلنا أصناف المضموني: اللغوي، الاستعمالي والنقلي. وأصناف البنيوي: الاشتقاقي، التقابلي والاحتقالي.

على أنّ أصناف التأثيلين ليست محصورة أبداً بهذه الستة. حيث يرى عبد الرحمن أنّ كلّ ما جاز إسهامه في تأصيل المضمون الدلالي للمفهوم الفلسفي، كان تأثيلاً مضمونياً. وكل ما جاز إسهامه في نماء الصورة العلاقية للمفهوم الفلسفي وتوسعتها، كان تأثيلاً بنيوياً [1].

ثالثاً: تكوين المصطلح الفلسفي المنقول

لا تخلو أية عملية تعامل مع المصطلح الفلسفي من مواضعة واختراع. لكنّها تارة تكون تأسيسية صيغةً ومضموناً، وأخرى تكون منقولة.

وعندما تكون منقولة أو مترجمة، فهذا لا يعني إباحة الترسُّل، والوقوف عند حدود التعامل اللفظي، أو تمرير المضمون دون قيود.

وقد يفيد عنوان «**التأثيل**» كثيراً في التعاطي مع المفهوم المنقول. لكنّ تأثيل هذا المفهوم، يأتي في مرحلة لاحقة. فيحتاج أوَّلَ الأمر، إلى عملية تصحيحية وفق مجالات التداول العربي، ولاسيما على المستوى المعرفي والعقَدي.

إنّ وضع المصطلح لمعنى منقول، عملية تخضع في مشروع **طه عبد الرحمن** لمحددات وشروط، نجمعها تحت عنوان: «**تكوين المصطلح الفلسفي المنقول**».

التصحيح التداولي: لا تقريب بغير تصحيح:

التقريب هو «جعل المنقول مأصولاً»، ووصله بأصلٍ من أصول التراث، أو وصله بالمعارف الأصلية[2]. ويُعَدُّ مفهوم التراث الدعامة الأساس، التي تستند إليها نظرية **طه عبد الرحمن** التكاملية في التراث. وأما التداول، فهو «وصفٌ لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي

[1]- ر.م.ن، ص 189.

[2] عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، م.س، ص243،237.

التراث من عامة الناس وخاصتهم»[1]. وأما التصحيح، فهو وظيفة التقريب الأصلية، تقويماً للمفهوم المنقول وتسهيلاً لعبارته وتهويناً لمضمونه[2].

هذا بيان المراد الإجمالي من المفاهيم: التقريب والتداول والتصحيح. لكنْ حتّى يكون التقريب التداولي تصحيحياً، لا بد من التفصيل في أوصاف المفاهيم المنقولة الصالحة للوصل، وفي أسباب التداول والتفاعل في مفاهيم دون مفاهيم أخرى، وفي آليات التصحيح وطرقه.

أوصاف المفاهيم المنقولة الصالحة للوصل: لا تتعلّق عملية التقريب، فضلاً عن التصحيح بأيّ مفهوم اتُّفق، بل لا بد أنْ تتوافر في هذا المفهوم أوصاف محدَّدة تجعله قابلاً للوصل. من هذه الأوصاف:

النموذجية في التنوّع: أنْ تكون المفاهيم متنوعة بين مختلف جوانب سعي الإنسان؛ بين «الموضوع والمنهج، بين العلم والعمل، بين الاستدلال والسلوك، بين اليقين والظن».

النموذجية في التفاعل: أنْ تكون المفاهيم «متمازجة» مع مفاهيم العلوم الأخرى.

النموذجية في الاستمرار: أنْ تكون المفاهيم قابلةً للتقريب المستمر والتنقيح المتواصل، «كما لو كانت عملية رفع المنقول إلى مرتبة المأصول لا نهاية لها»[3].

أسباب التواصل في مفاهيم معينة: التواصل والتفاعل بين صانعي المفاهيم من عامةٍ أو خاصة، ناتجان عن أسباب ثلاث: لغوية وعقدية ومعرفية.

الأسباب اللغوية: «اللغة من أدوات تبليغ المقاصد والتأثير في المخاطب». وبقدر ما تكون لغة المفهوم مألوفة وموصولة بلغة التداول، يكون التبليغ أفضل والتأثير أكبر[4].

الأسباب العقَدية: تتّسم هذه الأسباب بطابعٍ ملحّ، أكثر من الأسباب اللغوية؛ لأنها ترتبط بالصبغة الدينية. وقد انطلقت حركة نقل المفاهيم أساساً من حاجةٍ في نفس المفكرين، تبتغي تفسير النص الديني، وتأويل متشابهه.

الأسباب المعرفية (أو العقلية): إذا كانت اللغة تمثّل وسيلةَ تداولٍ وتواصل، والعقيدة داعياً إلى النّقل، فإنّ المعرفة تمثل المادة المنقولة. هذه المادة هي «جملة مضامين دلالية وطرق استدلالية،

[1] م.ن، ص 244.

[2] ر.م.ن، ص298.

[3] ر.م.ن، ص.ص 238-242.

[4] ر.م.ن، ص245.

تتوسّع بها المدارك العقلية...»[1]. وتقوم هذه الطُّرق وتلك المضامين بالربط بين المفاهيم، وبتوليدها بعضها من بعض، أو بمقابلتها بعضها ببعض.

آليات التصحيح وطرقه: مرّ أنّ التصحيح التداولي هو نوع من التقويم والتسهيل والتهوين، يعمل على المجالات نفسها، التي شكّلت أسباباً للتداول. أي يعمل على العقيدة واللغة والمعرفة. يتعلّق التقويم بالعقيدة، فيعمل على تنقية مضمون المفهوم المنقول، وإزالة أية تعارضات بينه وبين النص الديني[2].

أمّا التسهيل، فيتعلق بلغة المفهوم، فيزيل الاعوجاج منها، فلا «يستخدم... من الألفاظ إلا ما كان صرفه أو اشتقاقه جارياً على المقاييس اللفظية المعتادة... ولا يورد من المعاني إلا ما ناسب موضعه ولم ينْبُ عن لفظه، ولا يأتي بغير المألوف منها، إلا بعد أنْ يكون قد مهّد له تمهيداً...»[3]. كما لا بدَّ في التسهيل من الاقتصار على ما يوافق حاجة المخاطب، مع مراعاة مقتضيات الحال. وإذا ما تم هذا الأمر، كان المفهوم مألوفاً موصولاً، ما يورث الإنسانَ العادي القدرةَ على التفلسف. وأما تهوين مضمون المفهوم، فيقوم على إزالة الغموض منه.

عموماً، فإنّ كلاً من التقويم والتسهيل والتهوين، يتّبع في عمله التقريبي قواعد تناسب طبيعة مجاله. فيكون لدينا قواعد لغوية تسهيلية، وقواعد معرفية تهوينية، وقواعد عقدية تقويمية.

ومهما يكن من أمر، فإنّ التصحيح التداولي، وباتباع قواعد المجال التداولي، يعتمد آليات أساسية، هي: الإضافة والحذف، الإبدال والقلب، التفريق والمقابلة.

الإضافة: تكميل المفهوم المنقول بوجوه وعناصر تجعله متوافقاً مع مجالات اللغة والعقيدة والمعرفة، أي مجالات التداول المنقول إليه.

الحذف: تخلية المنقول عما يتعارض مع مجالات التداول.

الإبدال: إبدال العناصر المُعارِضة بأخرى موافقة ومناسبة.

القلب: تغيير أوضاع المفهوم المنقول تقديماً وتأخيراً، حتّى يناسب مجالات التداول، ولاسيما اللغوية. وتبرز الحاجة إلى هذه الآلية في المفاهيم، التي تتألف من لفظين أو أكثر.

---

[1] م.ن، ص 246.

[2] ر.م.ن، ص 298.

[3] م.ن، ص284.

التفريق: التمييز في المفهوم المنقول بين مدلولين كانا متحدين، أحدهما موافق لمجال التداول فيُحفَظُ، والآخر مخالف لمجال التداول فيُصرَف.

المقابلة: الإتيان بالمعاني والألفاظ المقابلة للمفهوم المنقول: الموافِقة والمخالِفة. فالموافِقة تسري إليها أوصاف المنقول. والمخالِفة تسري إليها نقائض هذه الأوصاف[1]. تفيد المقابلة في توسيع استثمار المفاهيم، وتُسهم في عملية التفكير المنتج، أي الرابط بين المفاهيم. إذاً، إن تقريب المفهوم المنقول عمليةٌ تصحيحية متنوعة، تعتمد آليات محدّدة. وتتّبع قواعد تداولية لغوية وعقدية ومعرفية، فما هي هذه القواعد؟.

التداول الأصلي: لا تصحيح بغير قواعد المجال التداولي الأصلي

يمكن تعريف قواعد التداول تعريفاً جامعاً بأنّها «المبادئ الأولى التي تتفرّع منها المظاهر الثقافية والحضارية الأصلية، والتي تُمتحن بها قيمة المظاهر الثقافية والحضارية المنقولة»[2].

والمفهوم الفلسفي المنقول هو مظهر ثقافي حضاري، يجب أنْ تُمتحن قيمته بمعيار هذه المبادئ الأولية. وقد توصّل عبد الرحمن إلى هذه القواعد من خلال منهجية الاستقراء، ثمّ صنّفها إلى أصول ثلاثة (هي أسباب التداول): العقيدة، اللغة والمعرفة.

وكل أصلٍ من هذه الأصول، يتوزّع إلى قواعد ـ أصناف. لكل صنفٍ قيمةٌ بحسب درجة وظيفته في عملية التقريب التصحيحي. كما أنّ تعطّل جميع وظائف الأصلٍ الواحد يؤدي إلى نوعٍ من الآفات.

قواعد الأصل العقَدي: (الاختيار، الائتمار والاعتبار)

قاعدة الاختيار: «سلِّم بأن العقيدة التي لا تنبني على أصول الشرع الإسلامي، قوةً وعملاً، كائنة ما كانت، لا تُعَدُّ عقيدة مقبولة...»[3]. ووظيفة هذه القاعدة إنهاضية، وقيمتها تفضيلية.

قاعدة الائتمار: «سلّم بأن الله سبحانه وتعالى واحد مستحق للتقديس والتنزيه والعبادة، دون سواه، متّبعاً تعاليم الرسالة، التي بُعث بها النبي الخاتم...»[4]. ووظيفة هذه القاعدة إنتاجية، لذا فإنّ قيمتها كبرى على قدر وظيفتها. وقد سمّى عبد الرحمن هذه القيمة بـ«الإنتاجية».

[1] ر.م.ن،ص 290-291.

[2] م.ن، ص 250.

[3] م.ن، ص255؛ نقلاً عن ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص447.

[4] م.ن، ص255.

قاعدة الاعتبار: «سلّم بأن كلّ ما سوى الله، لا يكون إلا بمشيئته، ولا يُحفظ إلا بمنّته، معتبراً مقاصده في أحكامه، ومعتبراً بحكمته في مخلوقاته»[1]. إنّ وظيفة هذه القاعدة توجيهية، لذا فإنّ قيمتها لا تعدو أنْ تكون تكميلية.

وفي حقيقية الأمر، فإنّ بيان عبد الرحمن لقواعد الأصل العقَدي، لا يخلو من مؤاخذات إجمالية وتفصيلية.

أمّا إجمالاً، فإنّ إدارج الأصل العقَدي في آلية تكوين المصطلح الفلسفي يضيّع الهوية الفلسفيّة العقلية الشمولية لهذا المفهوم، ويجعله حاملاً لبصمة كلامية ونقلية إسلامية فقط. كما لاحظنا التأثّر الكبير عند عبد الرحمن بابن تيمية، من خلال تكرار الاقتباس الحرفي عنه. ومن خلال تقليده في صوغ قاعدتيَ الائتمار والاعتبار.

وقد جاء ابن تيمية مرجعاً يتيماً في حاشية توثيق الأصل العقَدي، فضلاً عن أنّه شخصية علمية سلفية، قد لا يؤدّي الاستشهاد بأقوالها إلى تسليم الآخرين واقتناعهم بصورة كافية وافية. وينسحب هذا الأمر على سائر قواعد الأصول، حيث شكّل ابن تيمية مرجعاً وحيداً فيها.

وأما تفصيلاً، فلا يبدو اختيار تسمية قاعدة الاختيار موفَّقاً نظراً إلى المسمى، ولاسيما إذا كانت مُدرجة ضمن الأصل العقَدي. حيث إنّ مصطلح الاختيار، هو من جملة المصطلحات الكلامية، التي انبنت عليها مسألةٌ إنسانيةٌ جوهرية، تدور حول فعل الإنسان بين التسيير والتخيير. والتي كثُر الكلام حولها بين فِرَق الكلام. بذلك ربمّا لن يكون ممكناً نقل هذا المصطلح إلى وضعٍ جديد، أراد عبد الرحمن توظيفه سريعاً، ودون تأسيسٍ استعمالي كافٍ.

وقد وقع بذلك عبد الرحمن في آفة التضمين المبعِّدة. وهي آفة ذكرها في الصفات المضادة للتقريب التداولي، ممثّلاً لها بأنها اللجوء «إلى ألفاظ خاصة بالمجال العقَدي، فيحملها على وجوه غير وجوهها الأصلية».

وبخصوص قاعدة الائتمار، فإنّها في المحصّلة تتشابه مع قاعدة الاختيار. والخلاف بينهما هو في الإجمال والتفصيل فقط. فالتقديس والعبادة واتباع الرسالة، هي تفصيلٌ وتوسيعٌ في «أصول الشرع الإسلامي». بذلك تسري إلى قاعدة الائتمار وظيفةُ قاعدة الاختيار، فتكون إنهاضية لا إنتاجية. وإذا أمست كذلك لا تبقى أيّة قاعدة عقدية تقوم بوظيفة الإنتاج. وها هنا يكمن مقتلها.

---

[1] الموضع نفسه

قواعد الأصل اللغوي: (الإعجاز،الإنجاز والإيجاز)

قاعدة الإعجاز: «سلّم بأن اللسان العربي استُعمل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف وطرقٍ في الخطاب، يعجز الناطقون عن الإتيان بمثلها عجزاً دائماً»[1]. وهذه القاعدة إنهاضية تفضيلية.

قاعدة الإنجاز: «لا تنشئ من الكلام إلا ما كان موافقاً لأساليب العرب في التعبير، وجارياً على عاداتهم في التبليغ»[2]. وهذه القاعدة إنتاجية تأصيلية.

قاعدة الإيجاز: «لتسلك مسالك الاختصار في العبارة عن مقاصدك، مؤدياً هذه المقاصد على الوجه الذي يسهل به وصلها بالمعارف المشتركة، ويعمل على استثمار هذه المعارف أقصى ما يكون الاستثمار»[3]. وهذه القاعدة توجيهية تكميلية.

وقد ذكر عبد الرحمن في سياق آخر قاعدتين تداوليتين بصورةٍ عرَضية. ونرى أنهما لُغويتان، وأن مكانهما المناسب في المقام. الأولى «تقضي بأن يظهر في الدلّيل ما هو مجهول، ويُضمَر ما هو معلوم». والثانية «تُوجب بأن يفصّل الكلام أو يُختصر بحسب مقتضيات الحال»[4].

ويمكن القول في شأن قاعدة الإعجاز اللغوية، إنّها رغم تصنيفها كقاعدة تفضيلية إنهاضية، بمعنى أنّها تُفضِّلُ العربية على سائر اللغات، فإنّ لسانها جاء تعجيزياً غيرَ إنهاضي أبداً. وذلك في حال طبقناها على آلية تكوين المصطلح الفلسفي. فالعجز الدائم عن الإتيان بمثل لغة القرآن، وإن كان صحيحاً بحد ذاته، لكنّه لا يصلح مُنْطَلَقاً لتصويب صناعة المفهوم الفلسفي.

يقول عبد الرحمن: «إنّ اللسان العربي استعمل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب، يعجز الناطقون عن الإتيان بمثلها عجزاً دائماً».

وفي شأن قاعدة الإيجاز، فإنّها ـ كما يرى عبد الرحمن ـ توجيهية. إلا أنّه لم يلتزم بها إلى حدٍ ملحوظ جداً. حيث نرى تطويلاً وترسّلاً بالغين في مؤلفاته.

قواعد الأصل المعرفي (الاتساع، الانتفاع والاتباع):

قاعدة الاتساع: «سلّم بأنّ المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والصلاح

[1] م.ن، ص 255؛ نقلاً عن ابن تيمية، الرد على المنطقيين،م.س، ص178.

[2] م.ن.

[3] م.ن

[4] م.ن، ص313.

في العمل، ولا نفع في العلم ما لم يقترن بالعمل...»[1]. وهذه القاعدة إنهاضية تفضيلية.

قاعدة الانتفاع: «لتكن في توسّلك بالعقل النظري، طلباً للعلم بالأسباب الظاهرة للكون، منتفعاً بتسديد العقل العملي»[2]. وهذه القاعدة إنتاجية تأصيلية.

قاعدة الاتّباع: «لتكن في توسّلك بالعقل الوضعي، طلباً للعلم بالغايات الخفية للكون، متبعاً إشارات العقل الشرعي»[3]. وهذه القاعدة توجيهية تكميلية.

ولنا أنْ نقول بأن الأصل المعرفي هو أصل عقلي في الحقيقة، كما يظهر من صياغة عبد الرحمن لقواعده، حيث تتأسّس على مفاهيم العقل: العقل النظري، العقل العملي، العقل الوضعي والعقل الشرعي. وهو نفسه يعتبره كذلك أيضاً[4]. وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي أنْ تكون قواعد الأصل العقَدي بمثابة مبادئ أولى مُساعِدَة على صناعة المفهوم الفلسفي بصورة أكثر فعالية وإنتاجية. وذلك على وزان مبادئ التفكير في المنطق الأرسطي: مبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ الماهية. فقد اقتصرت القواعد التداولية على حث العاقل المقرِّب على العمل واتباع الشرع، وهي توجيهات عامة جداً، لا يتبدّى أثرها واضحاً في صناعة المفهوم الفلسفي وتكوينه.

كما أنّ هذه القواعد غير متمايزة ولا مستقلة، وبعضها يرجع إلى بعضٍ، بطريقة أو بأخرى. فـ«الاتساع» يجعل العقل شاملاً للعلم والعمل، و«الانتفاع» يدعو إلى تسديد العقل العلمي النظري بالعقل العملي. و«الاتباع» يدعو إلى اتّباع العقل الوضعي للعقل الشرعي. بينما العقل الشرعي هو عقل عملي في حقيقة الأمر؛ لأنه ينظر في أفعال المكلفين وأعمالهم.

بذلك تكون جميع القواعد دائرةً في فلك العلم والعمل، ولا مائز مهم بينها ليجعلها ثلاثاً، وليس قاعدة واحدة.

وقد قدّم لنا فيلسوف التقريب تطبيقاً للتقريب التصحيحي ـ وفق قواعد الأصول الثلاثة ـ بَيْنَ مفهوم «التيوس» في المجال التداولي اليوناني، وبين مفهوم «الإله» في المجال التداولي الإسلامي.

إنّ القائل بالتقريب يرى أنه من الضروري الاشتغال بالوصل بين معنى «التيوس»، ومعنى «الإله»، باعتبار انتمائهما إلى مجالين مختلفين. والانتماء التداولي يجعل كلاً منهما مقترناً بثلاث

[1] م.ن، ص256، نقلاً عن ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج 9، ص286-287.
[2] الموضع نفسه.
[3] الموضع نفسه.
[4] ر.م.ن، ص 246.

قيم مختلفة. هي: التفضيل والتأصيل والتكميل. وهما مقترنان كذلك بثلاثة أصول متمايزة، هي: العقيدة، واللغة والمعرفة. يحتاج التقريب إلى الوصل بهذه الأصول واحداً بعد واحدٍ في المجالين، والوصل بهذه القيم واحدة بعد واحدةٍ في المجالين أيضاً.

مثلاً، القيمة التأصيلية العقَدية لمفهوم «التيوس» عند اليونان هي المبدأ الأول في مراتب الوجود. بينما هذه القيمة لمفهوم «الإله» عند المسلمين هي أنه المستحق للعبادة دون سواه. وفرق بين القيمتين: الأولى تجعل الإله مقصداً نظرياً فكرانياً، والأخرى تجعله مقصداً عملانياً. والقيمة التأصيلية اللغوية عند اليونان هي أنه يدلّ على «السيّار». في حين أنّ هذه القيمة عند الإسلام هي «المعبود». وفرقٌ بين القيمتين. فالأولى تربط بين معانٍ دخلت في تحديد الألوهية بالمعنى الفلسفي، وهي الحركة والفلك والكواكب.. بينما المعبودُ يربط بين معنى الطاعة والخضوع والعمل.

وكذلك القيمة التأصيلية المعرفية لـ«تيوس»، هي أنه هو «الصانع». بينما هذه القيمة في الإله هي أنه «الخالق». وفرق شاسعٌ بينهما: فالصانع يصنع من شيء، بينما الخالق يخلق من لا شيء[1].

وفي الواقع، إذا كان المثال المتقدّم تطبيقاً نموذجياً للتقريب التصحيحي، ستمسي عملية تكوين المصطلح الفلسفي المنقول ـ أو تخيّره ـ عمليةً مركّبةً صعبةً ومطوّلة إلى حدٍ كبير. وتتطلب إلماماً أو إتقاناً واسعَين بالغَين باللغة المنقول منها وإليها، وبالمضمون الفكري المنقول.

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ عرض هذا المثال جاء أكثر قرباً إلى مادةٍ في موسوعة فلسفية، تريد تبيين دلالات مصطلحٍ ما، واستعمالاته المختلفة، ومقارنته بمفاهيم أخرى.. ولم يوحِ هذا العرض بأنه نموذج لتقريب مفهومٍ فلسفيٍ منقول.

كما أنّنا لم نعلم المحصّلة، التي انتهى إليها من هذه المقارنة، وما هو المصطلح الفلسفي المُختار، طالما أنّ المفهومين يفترقان عقيدةً ولغةً ومعرفة، ويتباينان قيمةً ووظيفة.

اليقين التداولي: لا قواعد تداولية بغير يقين

يتوسّل التقريب بقيمة القيم دون سواها، أي باليقين التداولي. فحتى تكون نتيجة التقريب يقينية، ينبغي أنْ تكون جميع مفاصل هذه العملية يقينية كذلك. يقول: «لا تقريب بغير تحقّق

[1] ر.عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، م.س، ص 276.

بالمجال الأصلي، وبغير تيقّن من العناصر التي يشتمل عليها؛ مضامين ووظائف»[1].

ويؤدّي الإخلال بشرط اليقين التداولي إلى ما يسمّيه عبد الرحمن بـ «التقريب القلق»، الذي وقع فيه ـ كما يرى ـ «مفكّرو الإسلام وبعض علمائه».

وعكسُ ذلك يؤدّي إلى «الاستيقان»؛ لأنّ عملية التقريب السليم للمفاهيم الفلسفيّة، «تحمل المخاطب على التصديق... ولا يعرض له الشك... إلا بدليل يصرفه عن يقينه»[2].

بذلك يتبيّن أنّ تكوين المصطلح الفلسفي المنقول عند **طه عبد الرحمن**، هو عملية تسعى إلى أن تكون تقريبية تصحيحية تداولية يقينية.

رابعاً: تقييم النظرية

كنا قد سقنا عدداً كبيراً من التعليقات النقدية أثناء عرض النظرية. غير أنّها جاءت تفصيلية تقف عند حدود خاصة. ولم ترقَ هذه التعليقات إلى مستوى جامع يفحص عن منطق النظرية ومُنْطَلَقِها ولازمها، وعن ثباتها العام، وعن مدى كمالها وتضمّنها لعناصر كافية، وأخيراً عن مدى تأصيليتها.

وإذا تبيّن وجودُ خللٍ في النظرية، فهل سيؤدّي هذا إلى خللٍ في المصطلحات، التي وضعها أو استثمرها باعتبارها نواتج عن النظرية؟

الوقوع في التناقض:

أخلّ عبد الرحمن بمبدأ عدم التناقض في تصويره وفذلكته لدور العبارة والإشارة في التأثيل. فبناءً على لفظيّة الإشارة، وأنها «قول تبيّن بنيته غير الظاهرة... المعنى الذي أُريد منه»[3]. وبناء على أنّ العبارة أيضاً، «قول تبين بنيته الظاهرة المعنى الذي أريد منه»[4]. بناء على ذلك يجتمع قولان أو لفظان في المفهوم الفلسفي المؤثّل، مع أنه لفظ واحد، كما هو المفترض. وقد أشرنا إلى هذا الأمر سابقاً في عنوان «العبارة والإشارة وتأثيل المفهوم الفلسفي». وقلنا بأنه مخالفة واضحة لقانون عدم التناقض، أحد قوانين الفكر الأساسية.

هذا الأمر يجعل نظرية التأثيل أمام محنة منطقية، تدفعها إلى إعادة صياغة التأثيل وتصويره، بما لا يتنافى وقانون عدم التناقض.

---

[1] م.ن، ص281، 286، 299.

[2] ر.م.ن، ص 285.

[3] المؤلف نفسه، المفهوم والتأثيل، م.س، ص 73.

[4] م.ن، ص71.

لكنْ لعبد الرحمن موقف من قانون عدم التناقض وسائر قوانين الفكر الأساسية (الثالث المرفوع والهوية). يتجاوز هذا الموقف حدود هذه القوانين المتّسقة إلى رحاب مجانبة الاتساق، وفقاً لشكل من أشكال المنطق، هو «المنطق المجانب (أو الصارف) للاتساق، الذي يقوم على الالتزام بالقواعد المرسومة في عملية الاستنتاج»[1].

ومهما كانت صورة هذه القواعد: مخالفةً لقوانين الفكر أو موافقة لها، فإنّ الأساس هو البناء عليها والالتزام بها من بداية الاستدلال وحتى بلوغ النتائج. يقول عبد الرحمن: «من المسلّم به أنّ التناقض حقيقة قائمة في تجاربنا مع الأشياء، لِمَا تبلغه من التعقيد. وقد عَمِلت على التبصير بها ووصفها وتنظيرها زمرةٌ من أهل النظر»[2].

لذلك، يمكن لنا أنْ نتصوّر عبد الرحمن مدافعاً عن اجتماع قوليَ العبارة والإشارة في مفهوم واحد. وهذا يدفعنا إلى الارتقاء بالنقد إلى محاولة إثبات مبدأ عدم التناقض كقانونٍ لا يمكن صرفه عن أية عملية تفكير.

وفي حقيقة الأمر، تبدو محاولة زعزعة هذا القانون قديمةً ـ جديدة. فلقد اعتَبرت المادية الديالكتيكية أنّ قانون عدم التناقض ليس قانوناً مطلقاً للتفكير، وإنما هو قانون لإحدى طرق التفكير. وثمة طريقة أخرى للتفكير تلتزم بالتناقض.

وترى المادية أنّ ما يسمى بقانون عدم التناقض هو قانون أرسطي، أثّر في الفكر الفلسفي طويلاً. وقد أُبطل مع **هيجل**، الذي رأى أنّ التناقض والتضاد يحكمان الكون والطبيعة في صيرورة مطلقة. وكلّ ما هو واقعي وكوني هو فكري وبالعكس. فيكون التناقض حاكماً على التفكير أيضاً، بناءً على الملازمة الهيجلية بين الواقع العياني والفكري [3]. وبالتالي، يجب حلُّ التناقض على مستوى الوجود، حتّى يمكن سراية هذا الحل إلى الفكر، إذا أردنا مجاراة منطق الموقف الهيجلي.

قبل **هيجل**، واجهت الفلسفة اليونانية مشكلة الحركة في الوجود. فقال **هيرقليطس** بالحركة والتغير الأزليين (وليس الصيرورة)، بحسب ما تُرينا الحواس[4]. وقال **برمنيدس** بالثبات بحسب مقتضى العقل؛ لأنّ الحركة هي الانتقال من الوجود إلى اللاوجود وبالعكس. لكنّ اللاوجود لا وجود له، فكيف ننتقل منه أو إليه؟! [5].

---

[1] المؤلف نفسه، حِوَارات من أجل المستقبل، م.س، ص60.

[2] المؤلف نفسه، «فَي أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000م، ص52.

[3] ر.هيجل: موسوعة العلوم الفلسفيّة، تر. إمام عبد الفتاح إمام، لا.ط، بيروت، مكتبة مدبولي، ص249،248،136،135،119.

[4] رسل، برترند: «حكمة الغرب»، تر. فؤاد زكريا، لا.ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2009م، ص48-49.

[5] ر.مرجع نفسه، ص54-55.

أمّا **أفلاطون**، فحاول حلّ المشكلة، بافتراض عالمين: عالم المادة، وهو عالم التغير والحركة. وعالم الصور أو المُثُل، وهو عالم الثبات[1]. لكن نجد من بين مؤرخي الفلسفة اليونانية مَن يقول أنه ليس للمثل وجوداً مفارقاً في عالمٍ ثان. بل وجودها قائمٌ في عقل الإنسان، أو في عقل الإله. لكن هذا يُضاد كونها ـ برأي أفلاطون ـ أزليّة أبدية. فكونها في عقل الإنسان أو في عقل الإله، سيؤدي إلى مخلوقيّتها لهذين العقلين. وهو خُلف كونها أزلية أبدية[2]. غير أنّه على التقديرين: وجودها في عالم المثل، أو وجودها في الذهن؛ فإنّ هذا الوجود يكون ثابتاً مفارقاً للمادة وللحس.

وأخيراً، اعتبر **أرسطو** أنّ كلّ حركة تفترض ثباتاً وتغيّراً، فاستعان بفكرة القوة والفعل، والصورة والمادة؛ لكي يصوّر هذه الحركة، المنطلقة من ثبات ما هو بالقوة وما هو صورة[3].

وفي الحقيقة، إنّ كلّ هذه المحاولات تنطلق من أنّ الحركة والثبات هما من أعراض الوجود. فإما أنْ يكون الوجود متحرّكاً باستمرار، وإما أنْ يكون ثابتاً باستمرار، ولا يمكن أنْ يكون متحرّكاً وثابتاً في الآن نفسه.

غير أنّ الفيلسوف الإيراني **صدر الدين الشيرازي**، أو «ملا صدرا»، حاول أنْ يحلَّ مشكلة الحركة على ضوء فكرة مبتكرة هي «الحركة الجوهرية». فقال بأن الحركة ليست عرضاً من أعراض الموجود المادي، بل هي عين جوهره وجزءٌ عيني من طبيعته. طبيعة الموجود المادي هي الحركة، وطبيعة الموجود ما وراء المادة هي الثبات. الحركة والثبات هما رتبتان للوجود، وطبيعتان له. لكن في رتبة الطبيعة تكون الحركة، وفي رتبة ما بعد الطبيعة يكون الثبات[4].

بذلك لا مجال للصيرورة في عالم الطبيعة، التي تقوم على الجمع بين الوجود والعدم، وبين إثبات الشيء وسلبه. وإنما الحل المنطقي هو الحركة الوجودية (الجوهرية) المستمرة. ومتى توقفت هذه الحركة، فإنّ المادة تتجرَّد. فليس ثمّة صيرورة متقلبة بين الحركة والثبات، وإنما حركة عيانية مستمرة لا تثبت.

فإذا حُلَّت هذه المشكلة على مستوى الوجود، بناء على نظرية **الشيرازي**، لن يكون ثمّة تناقضٌ متاح في الفكر. وإنما سيسود الفكرَ قانونُ عدم التناقض.

---

[1] ر.حرب، حسين (الدكتور): أفلاطون، ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1990م، ص.ص51-55.

[2] ر.بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص163-164.

[3] ر.بدوي، أرسطو، مرجع سابق، ص143،142،128،127،117،55.

[4] ر.مطهري، مرتضى: «مدخل إلى العلوم الإسلامية»، تر.حسن الهاشمي، ط3، إيران، دار الكتاب الإسلامي، 2006م، ص 89،88، 146-149.

ومن جهةٍ أخرى، جهة الفكر لا الوجود، فإنّ أصل امتناع التناقض هو أصل أصيل لحصول الجزم واليقين في المعرفة العلمية. ولولاه، «لتعذّر التصديق اليقيني بأي موضوع من المواضيع، ولو كان مدعوماً بمئات الآلاف من البراهين... و(لولاه) سوف ينهار أساس جميع القوانين العلمية»[1]. وذلك لأنّ قوانين العلم تعني إجرائياً التمسّك بأحد الطرفين: الصحة أو الخطأ، المطابقة أو عدم المطابقة، ولا يمكن التمسّك بهما معاً في عرض واحد.

فهل يرتضي عبد الرحمن أنْ تُوصف نظريته بالصحة والخطأ في آن واحد، بالدقة والاشتباه في سياق واحد؟!. وهو عند عرضه لنظريته في التأثيل، ألا يسعى إلى صرفنا عن المقابل، وهو الاجتثاث؟ هل يوافق على اجتماع التأثيل والاجتثاث معاً في المفهوم الفلسفي الواحد؟!.

بذلك يجب تعديل نظرية التأثيل، ولاسيما دور الإشارة فيها. وربما يكون المُنْطَلَق من صبْغ الإشارة صبغةً معنوية بحتة، تنطلق من لفظ العبارة؛ فتؤثّل المعنى، وتَصِلُه بمجالات التداول الأصلي.

تداخل الأقسام ولزوم الدَّور:

إذا كان الوقوع في التناقض أمراً، قد تبيحه بعض أنواع المنطق الحديث، فإنّ خللَيْن منطقيين جديدَين لن يبيحهما أيُّ منطق. هما خلل تداخل الأقسام وخلل لزوم الدور.

فلقد قام عبد الرحمن بتقسيمٍ نوعيٍّ للتأثيل إلى: مضموني وبنيوي. ثمّ قسّم كلّ نوع إلى أصناف. غير أنّه حين عرض هذه الأقسامَ الصنْفية والنوعية، لم يجعلها مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال، ولا متمايزة تمايزاً واضحاً. وقد أشرنا إلى هذا الأمر في نوعَي التأثيل وأصنافهما.

وفي حقيقة الأمر، إنّ أقسام التأثيل صنفاً أو نوعاً، إذا لم تتمايز ولم يستقل بعضها عن بعض، فإنها ستتداخل بالضرورة. ويختفي بذلك الحدُّ المفهومي المميِّز لكل قسم، فتحتاج معه نظرية التأثيل إلى تعديلٍ أساسي، لتستطيع التقسيم إلى: تأثيل المضمون وتأثيل البنية.

ورغم أنّ المضمون والبنية هما قسيمان ثنائيان، ومنطقيان في نفس الأمر، فإنّ فذلكة تأثيل المضمون، أو تأثيل البنية، هي التي تحتاج إلى تعديلٍ تحديداً. وقد نصّت على شرطية «عدم تداخل الأقسام» أو الأنواع أو الأصناف في القسمة المنطقية، جملةٌ من كتب المنطق.

---

[1] الطباطبائي، محمد حسين: «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، تعليق الشيخ مرتضى مطهري، ط2، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1988م، ج2، ص 147-148.

وبعبارة أخرى توضيحية: إنّ المفهوم هو نتاج التأثيل المضموني والبنيوي، ومتأخرٌ عنهما ومتوقف عليهما. لكنّ عبد الرحمن يجعله سابقاً عليهما، ويجعلهما متوقفان عليه. ما يؤدي إلى توقف كلّ منهما على الآخر، بحسب الفرض والواقع. وتجدر الإشارة إلى أنّ عبد الرحمن، عرّف الدور تعريفاً منطقياً، معتبراً أنه «توقُّف كلّ من الشيئين أحدهما على الآخر»[1]. وقد تمسّك أيضاً بمشكلة لزوم الدور في نقد جملةٍ من المواقف. فتكون مؤاخذتنا عليه ملزمةً له.

وفي حقيقة الأمر، يمكن حلّ هذه العقدة بعَذر عبد الرحمن عذراً نابعاً من رَحِم نظريته؛ حيث إنّه كان مأخوذاً بإشكالية الفلسفة والترجمة. وهي تُعتبر في رأينا إحدى الأواليات المحركة لمشروعه الفلسفي. فهو يقلق من قلق المفهوم الفلسفي المنقول، ويسعى إلى تقريبه وتصحيحه ووصله بأصول التداول. ربمّا هذا ما جعله يعرّف التأثيل اشتباهاً بأنه تأصيل لمفهوم قائم قبلاً. بينما في الحقيقة، قد يكون التأثيل تعاطياً مع مفهوم قائمٍ، وقد يكون أيضاً إقامة لمفهوم جديد واختراعاً له.

ومع هذا، حينما يتعاطى مع المفهوم القائم، فإنه يعيد خلقه من جديد، بعد تخليصه من آثار القلق والتهويل.

بذلك يكون التقريب التداولي للمفهوم المنقول، مقدمة ضرورية وعلاجية، قبل تأثيل مضمونه وتأثيل بنيته. ولاسيما إذا كان التقريب على المستوى العقَدي والمعرفي.

اضطراب مكوّنات النظرية:

صوّرنا في مشكلة التناقض الخللَ المنطقي المترتب على لفظية الإشارة. وأشرنا إلى بروز موقف آخر لعبد الرحمن من طبيعة الإشارة، هو موقف المعنوية. وبين المعنوية واللفظية، يمُسي السعيُ إلى تحديد طبيعة الإشارة ـ رغم أنّنا نعلم بخفائها وغموضها وتسترها ـ مردياً لفيلسوفنا إلى حال واضحة من التردّد.

الأمر الذي يُدخل نظرية التأثيل في ارتباكٍ عام؛ لأنها تقوم على ركْنَي العبارة والإشارة. بل هي أكثر ما تتّكئ على مسند الإشارة ـ ذات الطبيعة القلقة هنا، حتّى يتمايز المفهوم الفلسفي عن المفهوم العلمي في إشاريّته المضمرة.

وإذا كانت لفظية الإشارة ستؤدّي إلى الإخلال بقانون عدم التناقض، فإنّ معنويتها في المقابل ستؤدي إلى خلل معرفي في النظرية. حينما تكون الإشارة هي المعنى، أي معنى المصطلح الفلسفي،

[1] عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، م.س، ص 179؛ ر.الطوسي، نصير الدين: تجريد المنطق، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي،1988م، ص48.

ستساوي المفهوم الفلسفي مساواة مطبقة عليه. ولا يبقى أي حيّز لمدلول العبارة. ويضحي لفظ العبارة قولاً منتزع المعنى ومجرداً عنه.

وربما يتّصل هذا التردّد بتردّد آخر، بَدَر من **طه عبد الرحمن**. وذلك حينما بحث في منزلة القول الفلسفي من بين سائر أقوال العلوم والآداب، من حيث دور العبارة والإشارة فيها.

ذهب تارة إلى أنّها منزلة وسطى بين العلم والأدب، لا عبارية صرفة ولا إشارية صرفة. وإنّما من هذه وتلك. وذهب تارة أخرى، إلى أنّ القول الفلسفي لا ينزل أية منزلة، بل هو موجودٌ في الأقوال جميعاً؛ لأنّ كلاً منها يحمل أثراً وروحاً من الفلسفة الطبيعية (غير الصناعية).

وكلٌ من المذهبين غير سالمٍ. فالمنزلة الوسطى تعتمد على تصوّر طبيعة الإشارة، وقد مرّ أنها طبيعة قلقة. والمنزلة العابرة للمنازل والمبثوثة فيها جميعاً، تُضفي على عبارية القول الفلسفي وإشاريّته طابعاً من التجريد والكليانية، بحيث توجَدان (العبارة والإشارة) وجوداً تشكيكياً في كلّ العلوم والآداب؛ كما ينطبق الكلي على كثيرٍ من أفراده، ومع هذا يبقى متجرّداً عنها.

وليس التجريد برأينا أمراً مرفوضاً. وإنّما هو كذلك عند عبد الرحمن فقط. حيث يقف منه موقفاً رافضاً، وينقضّ عليه وينقضه أنىّ استشعر وجوده في القول الفلسفي. فنراه أعاد الصلة بين معاني الفلسفة ـ وهي مجرّدة ومنقطعة بحسب الممارسة الفلسفيّة ـ وبين الواقع، واقع التداول والاستعمال، والمتداولين والمستعملين.

وفي التجريد نفسه نجد بعضاً من التردد أيضاً. ففي الوقت، الذي يربط فيه بين المعاني الفلسفيّة وبين الواقع التداولي والاستعمالي، يعترف ضمناً بوقوع التجريد.

وتوضيح هذا الاعتراف المضمّن، أنّ التأثيل النقلي عنده يقوم على تأصيل المعقول بالمحسوس؛ ما يقود بالضرورة إلى حقيقةِ تجرّد المعاني الفلسفيّة بطبيعتها، حتّى يُحتاج إلى وصلها بالمحسوس. وإنّ ربطَ المعاني العقلية بالمحسوس، هو لأجل أنْ تكتسب من عيانيّته عيانية، ستسكن في المعنى وتثقله إلى واقعها. وإذا لم تؤثَّل بالمحسوس، فيمكن تأثيلها بالمعقول أيضاً، أي تأثيل المجرّد بالمجرّد. وذلك في التأثيل اللغوي والتأثيل الاستعمالي؛ باعتبارهما تأثيلين عقليين، كما يصفهما عبد الرحمن بدوره.

ونلمح هذا الاضطراب كذلك، حين نقَدْنا أصناف التأثيل المضموني. حيث رأينا أنّ التأثيل الاستعمالي يرجع إلى اللغوي بوجه من الوجوه. وأن هذين الاثنين يرجعان بوجهٍ وجيه إلى التأثيل النقلي.

وثمة اضطراب آخر كذلك، لكنّه من النوع الحاصل عند متلقي النظرية لا عند مُلقيها. حيث يستعمل عبد الرحمن عدداً من المصطلحات القديمة، بعد اختراع دلالات جديدة لها. ومنشأ الاضطراب عند المتلقي، يكمن في كون هذه المصطلحات شائعة وسارية على دلالات قديمة، رسّختها الممارسة الفلسفيّة واللغوية المتجذّرة إلى قرون بعيدة؛ فتجعلها آبية عاصية عن الانصراف في ذهن المتلقي إلى دلالات جديدة ومخترعة.

ومن قبيل هذه المصطلحات: الاختيار(مصطلح كلامي)، والإبدال(مصطلح صرفي) والقلْب (مصطلح فقهي لغوي)، والتجريد(مصطلح فلسفي). ومع ذلك، ليس هذا الاضطراب بعزيز في تاريخ النظريات الفلسفيّة عموماً.

نقص النظرية:

تحتاج نظرية التأثيل إلى متابعة واستكمال نواقص تركها عبد الرحمن، ولم يطرق حدودها!. رغم أنّه أشار إلى بعض هذه النواقص. فبينما يذكر أنّ العناصر الدلالية المكوِّنة لمدلول اللفظ، هي العنصر العباري، والعنصر الإشاري، والعنصر الاقتضائي والعنصر الالتزامي.

وقد فصّل في العنصرين الأولين إلى حدّ كبير. لكنّه أغفل توظيف العنصرين الأخيرين: الاقتضائي والالتزامي، وأغضى عن علاقتهما بنظريته التأثيلية، مكتفياً بمحض الإشارة إلى حدّ كلّ منهما. حيث يرى عبد الرحمن، أنّ العنصر الاقتضائي هو دلالة اللفظ على قيود وشروط تحدّد وجوهَ تركيبه مع غيره من الألفاظ. وأما الالتزامي، فهو دلالة اللفظ على لوازم منفكة أو غير منفكة، تتولّد من اللفظ في سياق ارتباطه بغيره من الألفاظ، بناءً على قرائن مقالية أو مقامية[1].

وإنّما نفترض وجود علاقة لهما بالتأثيل؛ لأنّهما عنصران دلاليان مكوّنان لمعنى اللفظ، أي المفهوم. وهل المعنى إلا المفهوم الفلسفي؟. سوف يجيب عبد الرحمن بالإيجاب، كما أجاب مراراً.

وفي مقامٍ آخر، يضيف عبد الرحمن تشقيقاً مختلفاً للمدلول، يسميه المدلول التجرّبي. ويعني به المدلولَ المستعمل في نطاق التجربة المحسوسة[2]. حال هذا المدلول مثل حال العنصرين الدلاليين، في عدم وجود مرتكز له في نظرية التأثيل. ومهما يكن من أمر، فإنّنا نرى أنّ المدلول

[1] ر. عبد الرحمن، المفهوم والتأثيل، م.س، ص76.

[2] ر. المؤلف نفسه، تجديد المنهج، م.س، ص244.

التجرّبي هو أقرب إلى التأثيل المضموني الاستعمالي أو النقلي، باعتبارهما تأثيلاً بالمحسوس. كما أنّ العنصرين الدلاليين يشبهان التأثيل البنيوي، لأنه تأثيل علاقي ارتباطي مثلهما.

نجد نقصاً كذلك في التأثيل البنيوي الاشتقاقي، حيث لم يبيّن وجوه الاشتقاق النافعة فيه. وإنما يكتفي بإثبات صلاحية هذا الصنف التأثيلي.

ومن الأمور الجليلة التي أشار إليها عبد الرحمن في عددٍ من مؤلّفاته، وطبّقها في تكوين مصطلحاته: مبدأ الانعكاس. غير أنّه أنقصَ هذا المبدأ من نظرية التأثيل.

يقوم هذا المبدأ على أنّه «لكل معنى مراتب في نفسه ومراتب في غيره»[1]. وتتولّد مصطلحات جديدة تبعاً لمراتب المعنى المتكشّفة فيه. وكذلك تتولّد مصطلحات أخرى تبعاً لمرتبة المعنى بالنسبة لغيره.

وأكثر العلوم التي استثمرت هذا المبدأ، علم التصوف. حيث إنّه (أي هذا المبدأ) «لم يبلغ في مجالٍ معرفي من قوة التداول ما بلغه في مجال المعرفة الروحية »[2].

لكنّ عبد الرحمن الذي تنبّه في وقتٍ مبكرٍ إلى هذا المبدأ وفي واحدٍ من مؤلّفاته الأولى؛ «**العمل الديني وتجديد العقل**» (1989م) [3] ـ يستثمر هذا المبدأ بذكاءٍ شديدٍ في توليد مصطلحاته الفلسفيّة. ومع ذلك، فهو لا يشير إليه أبداً في نظرية تأثيل المصطلح الفلسفي!.

وعلى أية حال، فإنّ طرق توليد المصطلح بعد تكشّف رتبة المعنى في نفسه، أو بعد تكشّف رتبة المعنى بالقياس إلى غيره، هي كالآتي:

رتب المعنى في نفسه:

إضافة المعنى إلى نفسه: فناء الفناء، معنى المعنى

إضافة المعنى إلى معنى يبيّن درجته: علم اليقين، حق اليقين وعين اليقين

الربط بواسطة حرف جر: الإخلاص في الإخلاص[4].

رتب المعنى في غيره: وهي طرق تقوم على التماثل والتقابل والتدرّج.

---

[1] المؤلف نفسه، الفلسفة والترجمة، م.س، ص235.

[2] ر.م.ن.

[3] ر.المؤلف نفسه، العمل الديني وتجديد العقل، ص162.

[4]- ر. م.ن؛ الفلسفة والترجمة، م.س، ص235

تطابق الصيغة مع تباين المضمون والمادة: القبض والبسط

تطابق الصيغة مع تدرج المضمون وتباين المادة: الشريعة، الطريقة والحقيقة

تباين الصيغة والمضمون مع تطابق المادة: التوجه، المواجهة

تباين الصيغة وتطابق المادة مع تدرّج المضمون: العبادة، العبودية والعبودة. وكذلك الوجد، الوجدان والوجود[1].

بين التأصيلية المبدعة والأصولية المقلّدة:

يُكثر عبد الرحمن من وصلِ مسائل بحثه الفلسفي بأصول التراث. ويسميها أيضاً بأصول المجال التداولي. وتمُثّل هذه الأصول مرجعية استنادية بالنسبة إليه، فلا تصح الممارسة الفلسفيّة دونها، ولاسيما إذا كانت تتعامل مع مفهوم فلسفي منقول.

وقد أشرنا في «شروط تكوين المصطلح الفلسفي المنقول» إلى أنّ قواعد هذه الأصول، وفي مجالاتها اللغوية والعقَدية والمعرفية، ترجع إلى أحد مفكري الإسلام، المعروف **بابن تيمية**. وكان عبد الرحمن يحيل إليه بدقة في إحالاته التوثيقية.

لقد أراد عبد الرحمن من خلال عملية التأصيل هذه، أنْ يسلك بالممارسة التأثيلية والتقريبية مسارَ الإبداع. فإذا به عن غير قصدٍ يدخلها في أتون أصولية علمية، مقلّدة لابن تيمية.

بين التأصيلية والأصولية تقاطبٌ. فأولاهما قُصدت غير أنّها لم تقع. والثانية وقعت دون أنْ تُقصد. ولقد ابتغى عبد الرحمن أنْ يرفع عن لغة الفلسفة قلقَها وأن يجعلها لغةً إبداعية، فدعا إلى ربط المفهوم الفلسفي المنقول بأصول التداول العربية. وكان ينبغي أنْ يجتهد في تحديدها وتأسيسها، أو تبرير الاستناد عليها، بعد استقرائها لدى كلّ مفكري العرب. بدل أنْ يستنسخها عن ابن تيمية خاصةً.

لقد كان عبد الرحمن في أصوليّته المضمرة فيلسوفاً خبرياً، خائفاً من تجاوز التراث، بعيداً عن كينونةٍ مستقلة ومتموضعة. وذلك رغم موقفه في التقويم التكاملي للتراث، القائم على استكشاف آلياته دون مضامينه. فإذا به يردّد مضامين ابن تيمية، بل ويكرّر عباراته في أصول التقريب التداولي.

لذلك يرى **علي حرب** في كتابه النقدي «**الماهية والعلاقة**»، أنه قد «أفضى تأصيل المفهوم إلى محو الأصالة، فالتأصيل يعمل بمنطق المماهاة ويؤول إلى الإدانة والإقصاء»[2]، لدلالات المنقول.

[1]- ر. م.ن.

[2]- حرب، علي: الماهية والعلاقة، ط1 بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998م، ص154.

وإذا كان الإبداع ضمن مشروع عبد الرحمن هو الاختراع والابتكار على غير مثال سابق. فأين يكمن الإبداع في مفهوم موصول بأصول مقلّدة؟!. وكذلك، ألا يكون حصر أصول التداول بمرجعية ابن تيمية شكلاً صارخاً من التقليد؟.

يقتضي الإبداع المغايرة، بحسب **علي حرب**. فبرأيه «الإبداع هو خرق المجال الأصلي، وإعادة إنتاجه، وجعله يغاير ذاته مغايرةً ما»[1].

وقد يلتقي عبد الرحمن مع حرب في مؤدّى المغايرة؛ لأنّ المفهوم المبدع لا بد أنْ يغاير المفاهيم التي نُقِل عنها. غير أنّ عبد الرحمن يحقق هذه المغايرة، من خلال تعرية المفهوم عن قوته الفلسفيّة التعبيريّة والفكرية، ثمّ تزويده بشحنة مأصولة تراثية.

يتم الإبداع الحقيقي، بحسب حرب، من خلال قراءة التراث قراءة معاصرة، لا تقوم على استعادته، بل على الاشتغال عليه وتحويله وتدويره. حتّى يتّصل بالراهن والمعاصر بعلاقة حيّة مبدعة[2].

ربمّا لن نذهب مذهب حرب بتمامه، فقد نحتاج أحياناً إلى قراءة العصر بعيون التراث. كما قد نحتاج إلى قراءة التراث بعيون العصر. خياران متعاقبان يؤديان كلاهما إلى الإبداع، مع توفر عنصر المصلحة والمنفعة في أيّ منهما.

ومهما يكن من أمر، ورغم وقوع نظرية التصحيح والتأثيل في التناقض والدور وتداخل الأقسام والنقص والاضطراب والتقليد، فإنّ هذا لن يسري بالضرورة إلى المصطلحات. فكثيرٌ مما قلناه يطال تصوير الأفكار وفذلكتها، وينقدها حال كونها مركّبة ومبنية، أكثر مما ينقدها في حقيقتها وحال كونها «مشتقة» مفردة منفصلة.

ونستطيع القول: ينتج المصطلح إلى حدّ كبير من أصناف التأثيل والتصحيح لا من مجموعها. ينتج من هذا الصنف التأثيلي أو ذاك، ومن هذه القاعدة التقريبية أو تلك. فليس بالضرورة سراية شيءٍ من آفات النظرية إلى أفراد مصطلحات طه عبد الرحمن. وإثبات ذلك موكول لمقامٍ آخر.

---

[1]- مرجع نفسه، ص155.
[2]- الموضع نفسه.

المصادر والمراجع:

1. برترند رسل: «**حكمة الغرب**»، تر. فؤاد زكريا، لا.ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2009م.
2. جيل دولوز: **ما هي الفلسفة؟**، تر. مطاع صفدي، ط1، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1997.
3. الدكتور علي حرب: **الماهية والعلاقة**، ط1 بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998م.
4. الدكتور مهدي فضل الله: **مدخل إلى علم المنطق**، ط4، بيروت، در الطليعة، 1990م.
5. السيد محمد باقر الصدر: **دروس في علم الأصول**، لا.ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1989م،الحلقة الثانية والحلقة الثالثة.
6. الشيخ محمد رضا المظفر: **المنطق**، لا. ط.، بيروت، دار التعارف، 1995.
7. الشيخ مرتضى مطهري: «**مدخل إلى العلوم الإسلامية**»، تر. حسن الهاشمي، ط3، إيران، دار الكتاب الإسلامي، 2006.
8. العلامة الطباطبائي: «**أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**»، تعليق الشيخ مرتضى مطهري، ط2، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1988م.
9. قناة الجزيرة: «**طه عبد الرحمن، مفكر عربي**»، مقابلات حوارية نشرها موقع قناة الجزيرة الإلكتروني. (www.aljazzera.net)، مُجري المقابلات مالك التريكي، تاريخ مراجعة الموقع الإلكتروني للقناة في 2009/2/21.
10. لويس ماسينيون: **محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفيّة العربية**: «اللغة العربية في العالم»، تر. زينب محمود الخضيري، لا ط، القاهرة، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1983م
11. المحقق الطوسي: **تجريد المنطق**، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي،1988م.
12. هيجل: **موسوعة العلوم الفلسفيّة**، تر. إمام عبد الفتاح إمام، لا.ط، بيروت، مكتبة مدبولي، لا تا
13. طه عبد الرحمن:
14. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط2، بيروت،المركز الثقافي العربي، لا. تا
15. **حوَارات من أجل المستقبل**، ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، ط1، بيروت، دار الهادي للطِباعة والنشر والتوزيع، 2003 م.
16. **العمل الديني وتجديد العقل**، ط3، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000م.
17. **الفلسفة والترجمة**، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999 م.
18. **المفهوم والتأثيل**، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000 م.

ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



Dans la rubrique "Le monde islamique et l'Occident", le chercheur égyptien Ahmad Abdel Halim Attiyé développe une analyse critique des pensées d'Emmanuel Kant sur le Coran.

D'ailleurs, Ali Zein al-Abidine Harb propose une réflexion analytique sur la terminologie philosophique arabe, dans laquelle il aborde les thèses de Taha Abdul-Rahman.

"L'herméneutique amputée". Il y entreprend une critique des idées du penseur égyptien Naçer Hamed Abou Zayd relatives à l'interprétation du texte religieux.

5-"L'herméneutique et le texte religieux entre la nécessité, la contemporanéité et l'hérésie occidentale" est le titre de l'article écrit par Ghidan Assayed Ali. Il livre une analyse critique de la pratique de l'interprétation occidentale en matière du texte sacré.

6-La chercheure tunissienne Souraya Ben Massmiya écrit un article intitulé "Herméneutique du délire". Elle aborde le phénomène du surréalisme et sa méthode critique pour la modernité, qui le conduit au nihilisme et au pessimisme.

7-"Critique de la compréhension du texte religieux chez les herméneuticiens arabes" est le titre de l'article de Mahmoud Kichana. Il engage un débat critique avec les thèses du philosophe maghrébin Taha Abdul-Rahman et sa critique de l'interprétation occidentale.

8-L'étude de la chercheure égyptienne Aziza Abdul-Mounïm Sobhi est intitulée "Herméneutique de l'oralité". Cet article fait l'objet d'une analyse critique des interprétations de la modernité qui échappent aux origines grecques, l'herméneutique grecque étant objective et non inscrite.

9-Le chercheur libanais Mahmoud Haïdar écrit un article intitulé "Herméneutique de la traduction du Coran". Le chercheur examine analytiquement les problématiques doctrinales et épistémologiques liées à la traduction du Coran. Il souligne par ailleurs la nécessité de la traduction, en tenant compte des considérations qui régissent les civilisations du monde.

Dans la rubrique "Études profondes", le sociologue libanais Talal Atriçi évoque les problématiques d'ordre méthodologique des sciences humaines, ainsi que leurs déficiences dans les études occidentales.

Dans la même rubrique, Kamal Ismaël Lazik écrit un article intitulé "Les dimensions originaires des méthodes pédagogiques contemporaines". Cet article propose une lecture critique comparée des visions islamiques et occidentales.

Al-Istighrab numéro 19

L'herméneutique entre l'interprétation et compréhension

Le numéro 19 de la revue al-Istighrab englobe nombre d'articles et études. Des penseurs, chercheurs et sociologues, du monde arabo-musulman, ont participé dans ce numéro dont les thèmes sont les suivants:

Dans la rubrique "Avant-propos", le rédacteur en chef Mahmoud Haïdar écrit un article intitulé "Critique de l'herméneutique de la raison inférieure". Il met en évidence l'impasse herméneutique de la pensée occidentale dans les domaines de la philosophie, de la religion et de la sociologie.

"Le dossier" consacré à l'herméneutique et l'interprétation expose plusieurs articles et essais qui sont les suivants:

1-"La notion de l'herméneutique. Essence, mécanismes et courants philosophiques" est le titre de l'article du chercheur Safdar Ilahi Rad. Il s'agit d'une étude terminologique de la notion dans les corpus occidentaux et islamiques.

2-"La place de l'interprétation dans la méthode scientifique de recherche" est le titre de l'article du chercheur Omar al-Amine Ahmad Abdallah. Il y entreprend une critique de l'ambiguÏté du rationalisme entre le chercheur et le texte dans la réflexion arabe.

3-Le penseur iranien Mohamad Arab Salehi a écrit un article intitulé "L'herméneutique philosophique selon le philosophe allemand Hanz-Georg Gadamer". Il livre des réflexions critiques sur les thèses principales de Gadamer dans le domaine herméneutique de la culture occidentale.

4-Le chercheur libanais Ahmad Majed présente une étude intitulée

Table des matières

Table des matières

Avant-propos

Le dossier

languages; he also asserted the necessity of those translations for considerations related to the better guidance of the nations of the various civilizations.

In the section "Fundamentalist Researches," the Lebanese researcher Talal 'Atrisi wrote about the problems of Curriculum in human sciences and the defects that encounter them in the Western studies.

In the same section, the researcher Kamal Ismael Lizeik wrote: "The Fundamentalist Dimensions of the Contemporary Pedagogic Curricula," in which there is a comparative critical reading between the Islamic and the Western visions.

In the section of "The Islamic World and the West," the Egyptian researcher and academician Ahmad 'Abdel Haleem 'Atiyeh wrote a research in which he critically and analytically discusses the stance of the German philosopher Immanuel Kant toward the Holy Quran.

Also, there is a critical analytical study about the Arabic philosophic terminology and the dilemma of translation by the Lebanese author 'Ali Zein Al 'Abideen Harb in which he discusses the theses of Taha 'Abdel Rahman related to this issue.

“The Philosophic Hermeneutics with the German Philosopher Hans-Georg Gadamer” by the Iranian thinker Muhammad Arab Salihi includes a study entailed with criticism of the most important theses that had been presented by Hans-Georg Gadamer in the domain of interpretation in the Western culture.

“The Amputated Hermeneutics” is a study by the Lebanese researcher Ahmad Majed in which he presents a criticism of the ideas of the deceased Egyptian thinker Nasr Hamed Abu Zeid on the exegesis of the religious text.

“Hermeneutics and the Religious Text Between Necessity, Modernism and Heterodoxy” by the Egyptian researcher Ghaydan Al Sayed Ali is an essay in which he criticizes and analyzes how the application of the Western interpretation has taken place in the sacred religious text.

“Delirious Hermeneutics” is the title of a study presented by the Tunisian researcher Thurayah Bin Musammiyah who discussed the surreal phenomenon and its criticism method of modernism which ended with her to nihilism and pessimism.

“Criticizing the Understanding of the Religious Text with the Hermeneutic Arab” by the Egyptian author Mahmoud Keeshanah who critically discusses the theses of the Moroccan philosopher Taha Abdel Rahman and his criticism of the Western interpretation.

“Oral Hermeneutics” is a research study by the Egyptian researcher Azizah Abdel Mine’m Sobhi who critically discusses and analyzes the interpretations of modernity which absolved themselves from their Greek origins on the grounds that the Greek hermeneutics was verbal and unrecorded.

“The Hermeneutics of the Quran Translation” by the Lebanese researcher Mahmoud Haidar who included an analytical research on the epistemological and contractual problems resulting from the Holy Quran translation into other

Summary of the Research Essays
Included in the 19 th Issue of Al-Istighrab
Hermeneutics Between Interpreting the Letter and Scrutiny of Meaning

The new issue of Al Istighrab Magazine # 19 – Spring 2020 includes a series of researches and studies comprising a number of researchers, thinkers and academicians from the Arab and the Islamic regions. In the following, a briefing of the researches and the studies included will be presented serially by the established division.

In the Preface, the Executive Editor, Mahmoud Haidar wrote under the title: "Critique of the Hermeneutics of the Temporal Intellect" in which there is a review of the interpretative predicament that the West intellect has been ensnared in the disciplines of philosophy, religion and sociology.

In the Portfolio in which I dedicated for "Hermeneutics and Interpretation," we discussed a set of selected studies and researches as follows:

"The Concept of Hermeneutics, Its Identification, Mechanism, and Philosophical Schools" is an essay by the academic researcher Safdar Elahi Rad. It includes a study of the concept and the terminology in the Western and the Islamic studies.

"The Rank of Interpretation in the Scientific Research Approach" by the Sudanese thinker Omar El Amin Ahmad Abdullah, the writer discusses the criticism of ambiguous rationality between the researcher and the text in the Arabic thought.

contents

contents

The Preface

The Portfolio

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

19

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 19- 4rd Year - 1441 H - Spring - 2020

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Telephone: 00961-1-274465
Website: http://istighrab.iicss.iq
E mail: istighrab.mag@gmail.com

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

Bank money Transfer

19

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.19 - 4rd Year 1441H. Summer- 2020





يسرُّ إدارة مجلة «الاستغراب»

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: **100$**، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: **150$**، مؤسسات حكومية: **200$**
بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

ـ الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:..

ـ **العنوان بالتفصيل:**..

ـ **البريد الإلكتروني:**..

ـ **رقم الهاتف:** أرضي:...................................... **خلوي:**......................................

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: 274465 /01 - 76/059333

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

occidentalism

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies

Issue No.19- 4rd Year - 1441 H - Spring 2020



http://www.iicss.iq

http://istighrab.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com



ISSN: 2518 - 5594



تطبيق المجلة